تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

پل استراترن

آشنایی با دریدا

ترجمه‌ی پویا ایمانی

آشنایی با دریدا

آشنایی با دریدا

پل استراترن

ترجمه‌ی پویا ایمانی

نشرمرکز

Derrida In 90 Minutes
Paul Strathern

آشنایی با دریدا
پل استراترن
ترجمه‌ی پویا ایمانی
ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز
اجرای گرافیک طرح جلد: نشرمرکز
چاپ اول ۱۳۸۹، شماره‌ی نشر ۹۹۰، ۳۰۰۰ نسخه، چاپ منصوری
شابک: ۸-۰۹۴-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است.
تکثیر، انتشار و بازنویسی این ترجمه یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله: فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون دریافت مجوز کتبی و قبلی از ناشر ممنوع است.
این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه:	استراترن، پل، ۱۹۴۰- م.	Strathern, Paul
عنوان و نام پدیدآور:	آشنایی با دریدا / پل استراترن؛ ترجمه‌ی پویا ایمانی	
مشخصات نشر:	تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۹	
مشخصات ظاهری:	۸۸ ص.	
شابک:	۸-۰۹۴-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸	
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا	
یادداشت:	عنوان اصلی:	Derrida In 90 Minutes
موضوع:	دریدا، ژاک، ۱۹۳۰-۲۰۰۴م.	
موضوع:	Derrida, Jacques	
شناسه‌ی افزوده:	ایمانی، پویا، ۱۳۶۲- ، مترجم	
رده‌بندی کنگره:	B۲۴۳۰/د۴الف۵ ۱۳۸۸	
رده‌بندی دیویی:	۱۹۴	
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۱۹۹۱۱۶۰	

قیمت ۲۰۰۰ تومان

یادداشت ناشر

آشنایی با فیلسوفان مجموعه‌ای از زندگینامه‌های فیلسوفان مشهور است که برای گشودن باب آشنایی با اندیشه‌ها و دیدگاه‌های آنان مدخل مناسب و مغتنمی به نظر می‌رسد. در هر کتاب گذشته از ارائه‌ی اطلاعات زندگینامه‌ای، افکار هر فیلسوف در رابطه با تاریخ فلسفه به طور کلی و نیز در رابطه با جریان‌ها و تحولات فکری و اجتماعی و فرهنگی عصر او بازگو و بدون ورود به جزییات نظریات و عقاید او، مهم‌ترین نکته‌های آنها با بیانی ساده و روشن و در عین حال موثق و سنجیده بیان می‌شود. اساس کار در این کتاب‌ها سادگی و اختصار بوده است تا جوانان و نیز همه‌ی خوانندگان علاقه‌مندی که از پیش مطالعات فلسفی زیادی نداشته‌اند بتوانند به آسانی از آنها بهره بگیرند و چه بسا همین صفحات اندک انگیزه‌ی پی‌جویی بیشتر و دنبال کردن مطالعه و پژوهش در این زمینه شود. هر کتاب، گذشته از مقدمه و مؤخره‌ای که موقعیت تاریخی و اجتماعی فیلسوف و جایگاه او در تاریخ اندیشه‌ها را باز می‌نمایاند، گاه‌شماری روشنگر و سودمند نیز دارد که مراحل عمده‌ی تاریخ فلسفه، مقاطع مهم تاریخی

عصر هر فیلسوف، و رخدادهای اصلی زندگی خود او را نشان می‌دهند. همچنین در هر کتاب چندین گزیده از مهم‌ترین نوشته‌ها و آثار فیلسوف مورد بحث آمده که نکته‌های اصلی اندیشه‌ی او را از زبان خود او به خواننده می‌شناسانند. نویسنده در گزینش این گزیده‌ها دقت و تبحر فراوان نشان داده و قطعه‌هایی بسیار کلیدی و راهگشا و مناسب و رسا را انتخاب کرده است. در شرح احوال و آثار فیلسوفان، به تحلیل روحیات و شخصیت آنان توجه بسیار شده و خواننده در پایان کتاب به راستی حس می‌کند این فیلسوف دیگر برای او نه فقط یک نام مشهور بلکه یک شخصیت آشنا است.

کتاب‌های دیگر این مجموعه در دست ترجمه و انتشار هستند و به تدریج یکی پس از دیگری عرضه خواهند شد.

نشرمرکز

درآمد

«من هیچ‌چیز را به‌اندازه‌ی خودِ به یاد آوردن و خاطره دوست ندارم.» این جمله را ژاک دریدا به سال ۱۹۸۴ در یادمان دوست نزدیک‌اش، پل دومانِ فیلسوف، که به‌تازگی مرده بود، نوشت. دریدا در عین حال اعتراف کرد که «من هیچ‌گاه نفهمیدم یک داستان را چه‌گونه باید تعریف کنم.» این دو گزاره، از نظر نویسنده‌ی آن‌ها، به هیچ وجه ناهم‌ساز نیستند. چنان که او درباره‌ی خود گفته است: «او دقیقاً به این دلیل روایت را از دست می‌دهد که خاطره را نگاه می‌دارد.» تصویر ذهنی، با گنجانده شدن در «داستان»ی که به‌ناگزیر خوانش‌پذیری‌اش را محو و تأویل را ایجاب می‌کند، «خوانش‌پذیر» می‌ماند. تا این‌جا مشکلی نیست. اما شگفت‌زده خواهیم شد وقتی ببینیم یادمان مذکور نه دربردارنده‌ی تصویری از دوست او است و نه مطلقاً حاویِ هیچ خاطره‌ای از او. بدیهی است که حتا نشانه‌ای از داستانی درباره‌ی او هم در بین نیست: و این وضعی است که تأویل را تحمیل می‌کند. با این همه، به‌گونه‌ای ناسازه‌وار، کلِ این به‌اصطلاح یادمان صَرف تأویل دست‌آوردهای فکریِ دوست او شده است. دریدا، به‌قول

خودش، با آثار دومان «به‌طور غیرمستقیم گفت‌وگو می‌کند»، یعنی آن‌ها را از طریق «توضیح محتاطانه»، و «مجموعه‌ای از کنش‌های اجراییِ» چهره‌هایی چون هایدگر، آستین، هولدرلین، و نیچه، به‌گونه‌ای مبهم و غیرمستقیم تأویل می‌کند.

این‌چنین، هرگونه رویکرد روشن و مبتنی بر عقل سلیم به کار دریدا عمیقاً زیان‌بار و نامطلوب خواهد بود. بدتر آن که چنین رویکردی با خواست و هدف خود او هم یک‌سر در تعارض است. بنابراین، بد نیست به خواننده هشدار دهم که تلاش من در جهت توصیف روشن و واضحِ زندگی و کار دریدا، به‌زعم خود او، دارای نتیجه‌ی معکوس و به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر جانب‌دارانه خواهد بود. از سوی دیگر، شوخی و بذله‌گویی در این کتاب بی‌شک روا است. دریدا خود عمیقاً به طنز، بازی با الفاظ، و شوخی باور دارد. با این حال، در این‌جا بار دیگر با یک دشواری مواجه ایم: این شوخ‌طبعی خاصِ روشنفکری فرانسوی است. این شوخ‌طبعی از آن سنت مدرنیستیِ هنر و اندیشه‌ی اروپای قاره‌ای می‌آید که با عنوان «ابزورد» (پوچ) از آن یاد می‌شود. آدم‌های ساده‌لوحِ بیگانه با این قلمروی روشنفکریِ ممتاز عادت کرده‌اند که، وقتی با یک وضعیت پوچ یا بی‌معنا مواجه می‌شوند، بخندند. این ساده‌لوحی نشان از بدفهمیِ تأسف‌باری دارد. ابزورد مفهومی به‌غایت جدی است. شوخ‌طبعی دریدا نیز چنین است. قضیه اصلاً خنده‌دار نیست (مگر برای روشنفکران فرانسوی). موضوع کاملاً جدی است. این نوع شوخی فقط برای خنده نیست. دریدا ممکن است در تبار یهودی‌اش با وودی آلن شریک باشد، اما شوخ‌طبعیِ آن دو هیچ نقطه‌ی مشترکی ندارد.

این که آن خودبیمارپندارِ منهتنی بشریتِ گونه‌گون و بی‌ثبات ما را بهتر توضیح می‌دهد یا این روشنفکر برجسته‌ی پاریسی ــ به بیان دیگر، این که کدام‌یک «جدی»تر است ــ موضوع دیگری است.

زندگی و آثار دریدا

اساس «شالوده‌شکنی»[1] دریدا پافشاری بر این نکته است که «چیزی بیرون از متن وجود ندارد.» با این حال، به نظر می‌رسد این **واقعیت** که ژاک دریدا در سال ۱۹۳۰ در الجزایر به دنیا آمد، رها از این که در چه قالبی نوشته شود یا فرم متنیِ آن چه باشد، در برابر یورش شالوده‌شکنی تسخیرناپذیر می‌ماند. خانواده‌ی او از یهودیان **خرده‌بورژوای** «جذب‌شده»‌ای بودند که هم بخشی از طبقه‌ی مهاجرنشین فرانسوی به شمار می‌آمدند و هم در میان آنان تقریباً هم‌چون بیگانگان می‌زیستند. او در پایتخت الجزایر، یعنی شهر ساحلی الجزیره، بزرگ شد. چنان که نویسنده و فیلسوف فرانسوی ـ الجزایری، آلبر کامو، در ***بیگانه*** به‌روشنی بیان کرده، این‌جا اروپایی‌ها زندگی مدیترانه‌ایِ راحت و پوچی داشتند که بین کار و کافه و ساحل می‌گذشت. دریدا در خیابان «سنت آگوستین» زندگی می‌کرد، حقیقتی که بعدها نقشی مهم، هرچند تا حدودی تصادفی، در زندگی‌نامه‌ی خودنوشته‌اش به سال ۱۹۹۱ ایفا کرد. او نام این زندگی‌نامه‌ی

1. deconstruction

خودنوشته را *Circumfession* نهاد، عنوانی که تلویحاً به دو موضوع عمده اشاره دارد: ختنه[1] و اعتراف.[2] با این حال، در پایان کتاب، ما آگاهی چندانی از جزئیات هیچ‌یک از این دو موضوع به دست نمی‌آوریم. دریدا در جایی از کتاب، ظاهراً با اشاره به خودش، می‌نویسد: «او خودش را ختنه می‌کند، "چنگ" در یک دست، چاقو در دست دیگر.» اما باز چند صفحه بعد می‌نویسد: «ختنه هم‌چون تهدیدی که مرا وا می‌دارد تا در این‌جا بنویسم باقی می‌ماند.» عنصر اعتراف‌گون نیز به همین اندازه مبهم است. او در جای دیگری از کتاب، درباره‌ی مادرش، خطاب به خواننده می‌نویسد: «تمام مدت به او دروغ می‌گفتم، هم‌چنان که با یک‌یکِ شما چنین می‌کنم.» سپس نقل‌قول طولانی‌ای به زبان لاتین از ***اعترافات*** آگوستین قدیس می‌آید. *Circumfession* دریدا سرشار است از نقل‌قول‌هایی به لاتین از آگوستین قدیس، فیلسوفی که دریدا در پیِ همدلی و احساس نزدیکی با او است. در واقع، آگوستین قدیس در سال ۳۵۴ میلادی در مستعمره‌ی رُمیِ نومیدیا، که خاک آن امروزه بخشی از کشور الجزایر است، به دنیا آمد. همانندی‌های دیگر دریدا با فیلسوف و اعتراف‌گر دینیِ سرآغاز مسیحیت اندک و اجمالی است. دریدا، افزون بر همدلی با آگوستین قدیس، درباره‌ی او خیال‌پردازی هم می‌کند، چنان که قدیس مسیحی را «هم‌چون یهودی همجنس‌خواه کوچکی (اهل الجزیره یا نیویورک)» مجسم می‌کند، و حتا به «همجنس‌خواهی ناممکن» خودش اشاره می‌کند. او در جای دیگری

1. circumcision
2. confession

اذعان می‌کند: «من آگوستین قدیس را نمی‌شناسم.» حال که موضوع تا اندازه‌ای روشن شد، می‌توانیم به مسائل عینی‌تر بپردازیم.

در سال ۱۹۴۰، زمانی که دریدا تنها ده سال داشت، الجزایر به جنگ جهانی دوم کشیده شد. الجزایر هرگز جنگ یا حتا اونیفورم آلمانی‌ای به خود ندید، اما جنگ جهانی سایه‌ی نکبت‌بار خود را بر زندگی مهاجران فرانسوی که حالا تحت‌الحمایه‌ی امپراتوری نازی شده بودند افکند. بار دیگر، کامو فضای آن دوره را، این بار در رمان ***طاعون***، به‌خوبی تصویر کرده است. فرانسه اشغال شده بود، و الجزایرِ مستعمره هم دیگر تحت حاکمیت رژیم سازش‌کارِ مارشال پتن اداره می‌شد. در سال ۱۹۴۲، به دستور نازی‌ها، اِعمال قوانین نژادی آغاز شد و یهودستیزی پنهان اروپایی‌های ساکن الجزایر را برملا کرد. معلمی در مدرسه به دریدا گفته بود: «فرهنگ فرانسوی برای یهودیان کوچک ساخته نشده است.» برافراشتن پرچم فرانسه در مراسم صبحگاه مدرسه امتیازی بود که تنها به دانش‌آموزان برتر اختصاص داشت؛ اما در مورد دریدا این وظیفه به دانش‌آموز دوم کلاس محول شده بود. سهمیه‌بندی‌ای تدارک دیده شده بود که هر دبیرستان را به داشتن تنها چهارده درصد دانش‌آموز یهودی محدود می‌کرد. کمی بعد، مدیر مدرسه‌ی دریدا شخصاً تصمیم گرفت که این میزان را به هفت درصد کاهش دهد، و این‌گونه دریدا از مدرسه اخراج شد. در کوچه و خیابان هم این طرز فکر به هتاکی و حتا خشونت انجامید.

می‌توان تصور کرد که این مسائل چه تأثیری بر ذهن دانش‌آموزی فوق‌العاده باهوش و حساس داشته است. هم‌چنین، قابل درک است که انسانی که از دل

چنین تجربه‌ای سر بر آورده تأثیر سال‌های آغازین زندگی‌اش بر اندیشه‌ی بعدی‌اش را منکر شود. به هر حال، هدف اصلی او پرسش‌گری از فلسفه بود نه از خودش. در نتیجه، او از هرگونه توضیحی درباره‌ی جزئیات زندگی شخصی‌اش که ظاهراً در پیِ تبیین رابطه‌ای علّی میان زندگی و کارش باشد، بیزار ماند. و با قدری انصاف، باید به یاد آورد که شخص بالغی که از دل این تجربه‌ها سر بر آورد فلسفه‌اش را، **به‌رغم** چنین تلاش‌هایی برای اخلال در زندگی روشنفکرانه و اجتماعی‌اش، به‌دقت و در حد کمال پروراند.

این‌چنین، ژاک نوجوان برای مدتی از تحصیلات بی‌بهره ماند. در دبیرستان غیررسمی یهودیان ثبت‌نام کرد اما بیش‌تر اوقات پنهانی از مدرسه می‌گریخت. او از «تعلق»اش به یهودیت باخبر بود؛ اما با این که به‌عنوان یک یهودیِ جذب‌شده در جامعه‌ی اروپایی پرورش یافت، اکنون احساس می‌کرد که عضوی از این جامعه نیست. تجربه‌ی دردناک او وی را به رد هرگونه نژادپرستی رهنمون شد؛ با این همه، به‌قول همکارش جفری بنینگتون، او در عین حال «نسبت به یگانگیِ گله‌وار با خشونت و ستیزه‌جوییِ [نهفته در] تعلق داشتن به‌طور کلی ناشکیبا بود، ولو این که آن تعلق از نوع یهودی باشد.»

پس از جنگ، با بازگشت مدارس به وضع عادی، دریدا تبدیل به دانش‌آموزی بی‌نظم و ناآرام شد که تنها در زمین بازی موفق بود. او رؤیای تبدیل شدن به یک فوتبالیست حرفه‌ای را در سر می‌پروراند. چنین آرزویی آن‌قدرها که به نظر می‌رسد هم نافرهیخته و غیرفرهنگی نبود. تنها حدود ده سال قبل از آن، کامو در دروازه‌ی تیم «ریسینگ الجزیره» می‌ایستاد. و در طی همین دوران بود که

دریدا به‌طور اتفاقی سخن‌رانی‌ای درباره‌ی کامو از رادیو شنید که او را مجذوب فلسفه کرد. قهرمان دریدا متفکری اهل عمل بود.

نیروی فکری استثناییِ دریدا، به‌رغم سرکشی نوجوانانه‌اش، به قوت خود باقی ماند. در نوزده سالگی، او را به پاریس فرستادند تا خود را برای ورود به «اکول نورمال سوپریور» یا دانش‌سرای عالی، معتبرترین نهاد آموزش عالی در فرانسه، آماده کند. اما زندگی تنها در خیابان‌های سرد و بی‌روح پاریس، آن هم پس از دریا و آفتاب الجزیره، تجربه‌ای منزوی‌کننده بود. دریدا خود را غرق در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستیِ پوچ‌گرای سارتر یافت، فلسفه‌ای که شیفتگی نسبت به آن در کافه‌های دانشجویی ساحل چپ [رود سن] بی‌داد می‌کرد. سارتر از «تقدم وجود بر ذات» دفاع می‌کرد. او عقیده داشت که چیزی به‌عنوان گوهر یا ذات انسانی وجود ندارد. ذهنیت (سوبژکتیویته) ما چیزی نیست که به ما داده شده باشد: این خود ما هستیم که با کنش‌های‌مان آن را می‌آفرینیم. راهی که برای زندگی بر می‌گزینیم ما را چنان که هستیم می‌سازد.

دریدا پس از پشت سر گذاشتن آزمون نخست، در نتیجه‌ی فشار امتحان، سرگردانی، و مصرف قرص (آمفتامین و قرص خواب)، دست از ادامه‌ی کار کشید و به یک اختلال روانی جزئی دچار شد. در ۱۹۵۲، طی دومین تلاش‌اش، در «اکول نورمال سوپریور» پذیرفته شد و پنج سال بعدی را به مطالعه‌ی فلسفه گذراند. شروع به خواندن دقیق آثار دو چهره‌ای کرد که بیش‌ترین تأثیر را بر سارتر گذاشته بودند، یعنی فیلسوفان آلمانی هوسرل و هایدگر. این متفکرانِ آغاز سده‌ی بیستم در پرداخت و گسترش پدیدارشناسی، «فلسفه‌ی آگاهی»،

تأثیر به‌سزایی داشتند. پدیدارشناسی تأکید داشت که آگاهی بنیادین ما در فراسوی دست‌رسِ براهین عقلی یا شواهد علمی جای دارد و تنها شهود را به آن راهی هست. تنها از طریق شهود است که به مسائل اساسی‌ای چون خود هستی و وجود می‌رسیم. این‌چنین، شالوده‌ی کل شناخت ما در فراسوی خرد و علم نهفته است: شناخت ما بر بنیادِ آگاهی استوار است.

در ۱۹۵۴، زمانی که جمعیت بربرها و اعراب محلی الجزایر، در تلاش برای کسب استقلال، علیه فرانسوی‌ها سر به شورش برداشتند، جنگ الجزایر آغاز شد. دریدا از مبارزه‌ی الجزایری‌ها برای استقلال دفاع کرد، اما پس از فارغ‌التحصیل شدن در سال ۱۹۵۷، به خدمت برای ارتش فرانسه در الجزایر فراخوانده شد. او برای تدریس داوطلب شد و به مدرسه‌ای بیرون از الجزیره فرستاده شد که برای فرزندان سربازان فرانسوی و الجزایریِ مشغول به خدمت در ارتش فرانسه ساخته شده بود. دریدا خود را، میان فجایع و جنایات فزاینده‌ی هر دو طرف درگیر، دوپاره یافت، اما هم‌چنان به ظهور الجزایری مستقل و آزاد، که در آن اروپایی‌ها بتوانند با همسایگان عرب و بربرشان هم‌زیستی داشته باشند، امیدوار بود. خانواده‌ی دریدا بیش از پنج نسل در الجزایر زندگی کرده بودند و خود را بیش‌تر الجزایری می‌دانستند تا فرانسوی. در سال ۱۹۶۰، به فرانسه بازگشت و به تدریس فلسفه و منطق در سوربون، که بخشی از دانشگاه پاریس بود، مشغول شد. دریدا حالا با مارگریت اُکوتوریه، که زمانی در دانش‌سرای عالی هم‌شاگردی‌اش بود، ازدواج کرده بود. او در سفر الجزایر همراه دریدا بود اما پس از بازگشت به فرانسه، نتوانست از رنج و اندوه وی که ناشی از

یک روی‌داد عمیقاً ناراحت‌کننده بود جلوگیری کند. جنگ در ۱۹۶۲، با استقلال الجزایر و سیل مهاجران اروپایی پایان پذیرفت. امید دریدا برای آن که شهروند یک الجزایرِ مستقل و آزاد شود بر باد رفت؛ از این زمان به بعد، او دائماً احساسی را تجربه می‌کرد که خود آن را «نوستالجریا» (nostalgeria) می‌نامید. اما سال ۱۹۶۲ هم‌چنین شاهد آغاز استقلال خود دریدا به‌عنوان یک فیلسوف با انتشار نخستین اثر مهم‌اش بود. او به ترجمه‌اش از ***سرچشمه‌ی هندسه‌ی*** ادموند هوسرل، مقدمه‌ای در مقیاس یک کتاب افزود که کتاب مقاله‌مانند هوسرل را کوچک جلوه می‌داد.

هوسرل در اصل یک ریاضی‌دان بود، و همین امر او را به مشاهده‌ی خطری رهنمون شد که پدیدارشناسی را، در استوار ساختن کل دانش (شناخت) بشری بر شالوده‌ی شهود یا بی‌واسطگیِ درک و دریافت فردی، تهدید می‌کرد. اگر شالوده و اساس کل دانایی بشر در فراسوی خرد و علم نهفته باشد، فرد چه‌گونه می‌تواند حقیقت چیزی را که بر بنیان شهود خود او استوار نیست بداند؟ این بدان معنا بود که شناخت ریاضی و علمی نسبی است. گزاره‌هایی چون ۴=۲+۲ دیگر مسلم و بی‌چون‌وچرا نبودند، بلکه تنها شهود یک فرد خاص از جهان به شمار می‌آمدند. افراد دیگر ممکن بود چیزها را طور دیگری ببینند. که در این صورت، فرد هیچ دلیلی برای رد این شهودهای دیگر نداشت.

هوسرل کوشید تا فلسفه را از این دشواری، که کل بنای دانش را از بنیان سست می‌کرد، برهاند. او هندسه را یقینی‌ترین نوع دانش بشری انگاشت، و آن را به‌عنوان الگویی برای کل دانش علمی و ریاضی مورد استفاده قرار داد.

اگر بتوان نشان داد که شناخت ما از هندسه در فراسوی نسبی‌نگری جای دارد، صدق علومی از این دست هم تضمین می‌شود.

هوسرل بر این عقیده بود که هندسه باید اصل و منشائی تاریخی داشته باشد. منشأ آن، شهودِ آغازینِ انسانی تاریخی بوده است. بی‌شک، در یک روز خاص، در دوران پیشاتاریخ، فرد به‌خصوصی شهودی از خط یا بُعد یا شاید حتا از نقطه داشته است. هندسه ــ خط، بعد، نقطه، و غیره ــ به همین شیوه‌ی سوبژکتیو (ذهنی) آغاز شده است. این اصطلاحات آغازین حتماً معنایی روشن و انکارناپذیر داشته‌اند، معنایی که نخستین بار از طریق شهود درک شده است. اما پس از آن که این اصطلاحات از راه شهود به ادراک درآمدند، باقیِ هندسه صرفاً در حکم کشف استلزامات منطقیِ این پیش‌فرض‌های بنیادین شکل گرفت. در یونان باستان، اقلیدس نشان داده بود که چه‌گونه ساختار هندسه از دل چنین مفاهیم بنیادینی سر بر آورده است. این‌چنین، خود هندسه به‌نوعی «پیشاپیش آن‌جا»، در انتظار کشف شدن و چشم‌به‌راه وهله‌ی تاریخی‌اش بوده است. زمانی که مفاهیم نخستین به شهود درآمدند، آن‌چه باقی ماند قطعی و تردیدناپذیر می‌نمود: یعنی نسبی‌نگری را به آن راه نبود. کل شناخت علمی و حتا فلسفی به این شیوه عمل می‌کند. آری، درون مرزهای پدیدارشناسی، شالوده‌ی شناخت بر شهود استوار است (در معنایی تاریخی). اما نه، شناخت نسبی نیست، زیرا در نتیجه‌ی بسط منطقیِ همان شهودهای نخستینی به وجود آمده که ساختاری را که به‌نوعی «پیشاپیش آن‌جا» در انتظار کشف شدن بود آشکار ساختند.

دریدا به این نتیجه رسیده بود که بحث هوسرل مستلزم یک **سرگشتگی**[1] است، یعنی دربردارنده‌ی تناقضی درونی است که حل‌ناشدنی می‌ماند. او در درآمدی که به **سرچشمه‌ی هندسه‌ی** هوسرل نوشت، و همین‌طور در آثار بعدی‌اش، اساس و شالوده‌ی نگرش فلسفی خود را بر همین نکته استوار ساخت. زیرا «فلسفه»ی دریدا به‌خودی خود یک فلسفه نیست، بلکه بیش‌تر به پرسش کشیدن فلسفه است: «پرسش از نفسِ امکان آن.» او کل شالوده‌ی فلسفه و توانایی آن برای روی پای خود ایستادن (خودبنیادی) را به چالش می‌کشد. کل ساختار فلسفه دچار **سرگشتگی** است، و به خودی خود نمی‌تواند سازوار و منسجم باشد. این ادعا چیزی بیش از بحثی مبهم درباره‌ی خاستگاه و اساس هندسه بود: این بحث امکان خود فلسفه را به چالش می‌کشید و حتا بنیادهای **کل** دانش را.

از نظر دریدا، هوسرل هندسه را نوعی دانش کامل و مطلق می‌انگاشت که در قلمروی حقیقت بی‌زمان جای دارد. از نظر او، هندسه دانشی قطعی و بی‌چون‌وچرا بود که، صرف‌نظر از ادراک یا شهود انسانی، حقیقی و درست می‌ماند. به‌زعم دریدا، آن شهودِ پیشاتاریخیِ ممکن هیچ ربطی به تلقی‌ای که، در طول تاریخ، از هندسه هم‌چون الگوی حقیقت علمی و فلسفی شکل گرفته است ندارد. این‌یک حقیقتی آرمانی است، در فراسوی مرزهای استدلال. دریدا این حقیقت را به چالش کشید. حتا اگر مفاهیم اساسیِ این حقیقت از حیث تاریخی (یا پیشاتاریخی) به شهود درآمده بودند، باز خود آن حقیقت ریشه

1. aporia

در تجربه‌ی زیسته نداشته است. بنا به دیدگاه هوسرل، حقیقت پیشاپیش، «بیرون از ما»، در انتظار کشف شدن بوده است. از این رو، **این** حقیقت احتمالاً نمی‌توانسته بر تجربه‌ی زیسته استوار باشد. این حقیقت به‌شکلی آگاهانه به شهود ــ شالوده‌ی ضروری همه‌ی انواع شناخت از منظر پدیدارشناسی ــ در نیامده است. این‌جا، درست در قلب فلسفه، نوعی **سرگشتگی** وجود داشت. در نتیجه، کل برداشت ما از مفهوم شناخت هم ناسازوار و تناقض‌آمیز می‌نمود. خواه شناخت ما ریشه در شهود داشت، خواه نه؛ این که شناخت به‌نوعی برآمدِ هر دوی آن‌ها باشد امکان‌ناپذیر بود. از کجا **می‌دانیم** که هندسه «بیرون از ما» در انتظار کشف شدن است؟ و آیا درستیِ هندسه را به این علت نمی‌پذیریم که قواعد منطق را بر آن اعمال می‌کنیم به‌جای این که آن را با شهود دریابیم؟ هندسه ممکن است درون زبان و مرزهای خودش منطقاً سازوار و منسجم باشد، اما چه‌گونه آن را به‌عنوان دانش شهود می‌کنیم؟ چه شالوده‌ای در آگاهی‌مان ــ بنیاد نهاییِ شناخت‌مان ــ برای پذیرش حقیقت آن داریم؟

چنین پرسش‌هایی ممکن است جزئی و بی‌اهمیت به نظر رسند، اما نتایج ضمنی آن‌ها کل فلسفه‌ی غرب و شناخت علمی‌ای که بر بنیاد آن استوار شده را تحت تأثیر قرار می‌دهند. هایدگر هم پرسش‌های مشابهی را پیش کشیده بود، و این‌چنین پیش‌فرض پنهانی را آشکار ساخته بود که شالوده‌ی کل ساختار دانش ما را تشکیل می‌داد. این پیش‌فرض، که به هیچ رو در شهود فردی ریشه ندارد، مطلقاً متافیزیکی است. یعنی به‌نوعی از جهان فیزیکی ما فراتر می‌رود و در فراسوی آن جای دارد. این پیش‌فرض بر هیچ نوع تجربه‌ای استوار

نیست. هایدگر نشان داد که کل فلسفه‌ی غرب، و دانش علمیِ ملازم با آن، بر شالوده‌ی این انگاره استوار است که ذات حقیقت ممکن است، به‌طریقی، جایی، در معنایی مطلق به اثبات رسد. قلمرویی از حقیقت وجود دارد که نسبی نیست. آن «جایی بیرون از ما» که هندسه در آن جای دارد، خود بخشی از قلمرویی است، قلمروی «حضور»، جایی که حقیقت مطلق در آن است. این حضور هم‌چنین کل حقیقت را تضمین می‌کند. این‌جا، حقیقت از خلال حضور خودش اثبات می‌شود. حقیقت حضور دارد. (در غیر این صورت، حقیقت غیاب بود.) این حضور مطلق است، و حقیقتِ مطلق را تضمین می‌کند. چیستیِ این حضورِ موجود نمی‌تواند چیزی جز شکلی از هستی باشد که همه‌چیز و حقیقتِ همه‌چیز، از جمله خودش، را می‌داند. این معنای حقیقتِ آن است. هم‌آیندیِ هستی و دانایی در این حضورْ حقیقتِ همه‌چیز را تضمین می‌کند.

همان‌طور که دریدا نشان می‌دهد، این تضمین حقیقت، این حضور، خود نشان‌گر **سرگشتگی** دیگری است. انگاره‌ی فلسفیِ حقیقتی که تنها بر شهود استوار باشد به تناقضی درونی گرفتار می‌آید. حقیقت مطلق را تنها می‌توان با قلمرو یا حضوری مطلق تضمین کرد. هر حقیقتِ متناهیِ کوچک‌تری لاجرم باید نسبی باشد. امکان ندارد عقلی متناهی، که به مرزهای شهود خودش محدود است، بتواند بفهمد که آیا حقیقتِ آن‌چه به شهود در می‌یابد به‌طریقی هم‌خوان با حقیقت امر موجود هست یا نه. چنان هم‌آیندی و یکسانی‌ای تنها می‌تواند با امر مطلقی که این عقل از شهود آن ناتوان است تضمین شود.

یافتن حضور شبح‌وارِ امر قدسی در پسِ برهان «حضور» چندان دشوار نیست.

برای سده‌های طولانی، خداوند همان حقیقتی بوده که آن حقیقت مطلق را تضمین می‌کرده است. اما بدون چنان حضوری ــ خواه مقدس‌اش بخوانیم و خواه مطلق ــ هیچ حقیقتی وجود نخواهد داشت، و ما در باتلاق نسبی‌نگری دست‌وپا خواهیم زد. این نکته همان‌قدر در مورد هندسه مصداق دارد که در مورد فلسفه. در واقع، دریدا ادعا می‌کند که این وضع حتا امکان فلسفه را منتفی می‌کند. حال روشن می‌شود که چرا او خود را یک فیلسوف نمی‌داند!

فلسفه پیش‌تر هم این مسیر را پیموده بود. در سده‌ی هجدهم، فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم اعلام کرد که کل دانش ما بر بنیان تجربه استوار است. او سپس این حکم تجربیِ به‌ظاهر بی‌چون‌وچرا را تحلیل کرد و به نتایج شگفت‌آوری رسید. کافی است چنین تجربه‌باوری‌ای را تا نهایت‌اش پی بگیریم تا کل بنای دانش‌مان به ویرانه بدل شود. ما علیت را عملاً تجربه نمی‌کنیم: تمام آن‌چه در عمل درک می‌کنیم نه چیزی که سبب چیز دیگری می‌شود، بلکه چیزی است که از پیِ چیزی دیگر می‌آید. به همین ترتیب، ما به‌راستی اجسام را تجربه نمی‌کنیم، آن‌چه تجربه می‌کنیم تنها مجموعه‌هایی است از داده‌های حسی. ما حتا خویشتن‌مان را تجربه نمی‌کنیم. ما نه هیچ تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ای از خودمان داریم، نه هیچ احساس یا تصوری از هویت‌مان، و نه هرگز چیزی را تجربه می‌کنیم که به ما بگوید این به‌اصطلاح «خویشتن»، از لحظه‌ای تا لحظه‌ی دیگر، یکسان می‌ماند. این تقلیلِ قاطعِ حقیقت به تجربه (طلیعه‌ی شهودباوریِ پدیدارشناسانه) پیش‌رَوی فلسفه را متوقف ساخت، اما در حکم پایان آن نبود. ضمن آن که در حکم پایانی بر دانش بشری، به‌ویژه علم،

که بر بنیان مفاهیمی چون علیت، همانستی،[1] استمرار، و غیره استوار است، هم نبود. تمام کار هیوم نشان دادن جایگاه و اعتبار دانش (شناخت) ما بود. تجربه‌ی بی‌منطق و نامعقول ما، وقتی با چنین تحلیل منطقی دقیق و سفت‌وسختی مواجه می‌شود، به‌سادگی از هم می‌پاشد.

فلسفه گاه می‌تواند اعتبار دانش ما را کاملاً تحلیل بَرد. نظریه می‌تواند اعتبار خود را یک‌سر از میان ببرد. اما این امر تلاش‌های **عملی** ما برای به دست آوردن آن را متوقف نمی‌سازد. بی‌شک، این مسأله در حوزه‌های ریاضیات و علوم «دقیق»ی چون فیزیک صادق است. ما، حتا وقتی که ضدفیلسوفانی چون هایدگر و دریدا در ابطال کل فهم‌مان از حقیقت علمی موفق می‌شوند، هم‌چنان می‌کوشیم تا به‌شیوه‌ای علمی به شناخت برسیم. از قضا، ما روش علمی را حتا در حوزه‌هایی که هنوز به‌عنوان علم شناخته نشده‌اند هم به کار می‌بندیم. «نظریه‌ی آشوب» نشان می‌دهد که چه‌گونه حرکت بال پروانه‌ای در یک جنگل استوایی در برزیل می‌تواند در نهایت به گردبادی در ایالت کانزاس آمریکا بیانجامد. اثرات بسیار متفاوتِ متغیرهای فراوانِ دخیل در پیش‌بینی وضع هوا بی‌ثبات‌تر و پیش‌بینی‌ناپذیرتر از آن اند که بتوان وضعیت جویِ آینده‌ی دور را با قطعیت پیش‌بینی کرد. همین امر در مورد تمام پیش‌بینی‌های اقتصادی، و نیز عملکرد دانش روان‌کاوی، صادق است. این‌ها هنوز علم نیستند (و ممکن است هیچ‌وقت هم علم نشوند). اما واقعیت این است که ما بیش‌ترین تلاش ممکن را مبذول می‌داریم تا دقت علمی را در این رشته‌ها به کار بندیم.

1. identity

انکار حقیقت هندسی و حتا امکان فلسفه از سوی دریدا، آن هم به‌شیوه‌ای انتزاعی، دقیقاً در معرض همان انتقادات و ایرادهایی قرار می‌گیرد که خود طرح می‌کند. او، با سست کردن بنیان حقیقت، حقیقت سخنان خودش را هم از اساس سست می‌کند. چنان که خواهیم دید، دریدا بی‌درنگ این استدلال را می‌پذیرد ــ و استلزامات آن را تا رسیدن به نتایجی تکان‌دهنده و رادیکال به‌طور کامل پی می‌گیرد. اما واقعیت این است که چنین نظریه‌ای (خواه در دام تناقضات درونی‌اش گرفتار آید، خواه نه) پراتیک یا عمل انسانی را به چالش می‌کشد. ما از اقتصاد و هواشناسی استفاده می‌کنیم چون شناختِ بدون شالوده‌ای که آن‌ها تولید می‌کنند به ما کمک می‌کند. ممکن است این نکته را بپذیریم که چیزی به‌عنوان حقیقت مطلق یا تضمین نهاییِ شناخت (دانش) وجود ندارد ــ با این حال، ما عملاً در این واقعیت که جمع سه زاویه‌ی مثلثی مستوی ۱۸۰ درجه است تردید نمی‌کنیم. الکترونی درون یک اتم به سوزنی در یک استادیوم فوتبال می‌ماند، با این حال ما به محاسبات دقیقی برای پیش‌بینی دقیق رفتار آن دست یافته‌ایم. کل صنعت رایانه بر چنین پیش‌بینی‌هایی متکی است. البته ما دیگر «حقایق» علمیِ کم‌تر دقیق را نیز می‌پذیریم ــ حقایقی چون «نظریه‌ی تکامل» داروین، ساختار دی‌اِن‌اِی، و غیره. در واقع، ما حتا زمانی که می‌پذیریم هیچ حقیقت مطلقی در کار نیست، باز هر تلاشی برای تضعیف بنیان این حقایق «غیرمطلق»، از راهی جز ابطال علمی (یعنی آزمون و تجربه)، را به‌شدت و به‌گونه‌ای ناسازه‌وار مورد مخالفت قرار می‌دهیم. حقیقت ممکن است، به‌لحاظ اعتبار مطلق، نسبی باشد اما نسبی فرض کردن آن مسأله‌ی

دیگری است. به‌عنوان مثال، دریدا احتمالاً این «حقیقت» را انکار نمی‌کند که میلیون‌ها یهودی در جریان هولوکاست جان سپردند. تمدن غربی ممکن است کاربرد مفهومی ذاتاً متناقض از حقیقت مطلق را در دل خود پرورانده باشد، اما مسأله این‌جا است که تمدن غربی بدون این مفهومِ ذاتاً متناقض فرو می‌پاشد. پرداختن به چگونگیِ مواجهه‌ی دریدا با این مسأله، و «امتناع» فلسفه، برای هرگونه پژوهشی در باب جایگاه او به‌عنوان یک اندیشه‌گر ضروری است.

در سال ۱۹۶۵، دریدا شروع به تدریس تاریخ فلسفه در «اکول نورمال سوپریور» کرد. در این زمان، او عضوی از گروه روشنفکران پاریسیِ نوظهوری شده بود که با مجله‌ی پیش‌روی *تِل کِل* (*Tel Quel*، *چنان که هست*) همکاری می‌کردند. *تل کل* به‌رغم عنوان سرسری‌اش، نشریه‌ی سردستی و سبکی نبود. هدف‌اش پیش‌برد «تروریسم روشنفکرانه»ی جدیدی بود که تمام برداشت‌های پیشین از نوشتار، نقد ادبی، و فلسفه را باژگون کند. همه‌ی متفکران جدید و پیش‌روی فرانسه گه‌گاه در این نشریه مطلب می‌نوشتند: بارت، فوکو، کریستوا، و دریدا. لاجرم، اهداف آغازین این متفکران، که ربط چندانی به هم نداشت، خیلی زود از هم فاصله گرفت.

هدف دریدا چیزی نبود جز ویران‌سازی کل «نوشتار» از طریق نشان دادن نادرستی اجتناب‌ناپذیرش. نویسنده با یک دست می‌نویسد، اما با دست دیگر چه می‌کند؟ همه‌ی نوشته‌ها، همه‌ی متن‌ها، برنامه‌ی خودشان را دارند، یعنی دربردارنده‌ی پیش‌فرض‌های متافیزیکی خودشان هستند. این امر به‌خصوص در مورد خود زبان صادق است. نویسنده اغلب این واقعیت را نادیده می‌گیرد.

خودِ زبانی که او مورد استفاده قرار می‌دهد به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر آن‌چه را که او می‌اندیشد و می‌نویسد تحریف می‌کند و از شکل می‌اندازد. دریدا، در *نوشتار و تفاوت* (۱۹۶۷)، مظهر اندیشه‌ی فرانسوی، خردباور سده‌ی هفدهم و نخستین فیلسوف مدرن، یعنی دکارت، را مورد حمله قرار داد. دکارت، به یاری خرد، به جست‌وجوی نهایت یقین عقلانی برآمده بود. وی، به‌منظور زدودن هرگونه پیش‌انگاشتی، کارش را با پی‌گیری فرایند شک نظام‌مند آغاز کرده بود. او دریافت که می‌تواند در قطعیت همه‌چیز شک کند. حواس او ممکن است فریب‌اش دهند، دریافت حسی او از واقعیت حتا گاه نمی‌تواند خواب را از بیداری تشخیص دهد. به‌علاوه، حتا ممکن است که روحی خبیث و حیله‌گر بتواند او را درباره‌ی قطعیت مطلق ریاضیات بفریبد. (و در حدود سه سده‌ی بعد، دریدا می‌خواهد نشان دهد که چطور قضیه واقعاً ممکن است از این قرار باشد.) اما در پایان، دکارت به این نتیجه رسید که یک چیز هست که نمی‌تواند در آن شک کند، و آن قطعیت نهاییِ Cogito ergo sum (می‌اندیشم، پس هستم) بود. اهمیتی نداشت که او چطور فریب جهان گرداگردش را می‌خورد، آن چیزی که او نمی‌توانست در آن شک کند همین بود که می‌اندیشد.

دریدا این حکم را نپذیرفت. در واقع، او نشان داد که دکارت در چنبرِ زبانی که از آن استفاده می‌کرد گرفتار آمده است. برای او ناممکن بود که به «بیرون» از همان زبانی که در قالب آن می‌اندیشید ــ با همه‌ی پیش‌فرض‌های پنهان‌اش و نیز ساختاری که اندیشه‌ی او را محدود و تحریف می‌کرد ــ دست یازد. صرفِ پویش و روش آن زبان قادر بود تا اندیشه‌ی او را، بسیار بیش از هرگونه خیال

واهی و وهم‌زدگیِ حواس، به بی‌راهه کشاند. چنین محدودیت‌هایی «در گوهر و نفسِ طرح زبان، در طرح همه‌ی زبان‌ها در کل، نهفته» است. برای مثال، تنها دستور زبان دکارت را به این نتیجه رساند که: «[**من**] می‌اندیشم پس [**من**] هستم.» تجربه‌ی نهایی او از یقین، چنان‌که بعدها هیوم نشان داد، مستلزم هیچ تصوری از همانستی یا حتا علیت («**پس** هستم») نبود. در نهایت، دکارت تنها از همبودیِ اندیشه و هستی آگاه بود. حتا شاید این اندیشه و وجود یکی بودند. یا آن‌طور که هایدگر بعدها گفت، فهم بنیادین ما «هستن ـ در ـ جهان» است ــ این است شهود پدیدارشناسانه، که در فراسوی خرد و علم جای دارد.

دریدا در یکی دیگر از آثار بزرگ این دوره‌اش، ***از گراماتولوژی*** (۱۹۶۷)، مفاهیمی را شرح‌وبسط می‌دهد که از آن زمان در کانون کار فکری‌اش جای داشته‌اند. اساس حمله‌ی دریدا به فلسفه در «تصمیم‌ناپذیری» نهفته است. یکی از ژرف‌ترین پیش‌فرض‌های پنهان اندیشه‌ی غربی آن قانون بنیادین منطق است که اغلب به‌عنوان طرد شق ثالث از آن یاد می‌شود. این اصل با اصل همانستی (این‌همانی) پیوند دارد، و کهن‌ترین صورت آن، که توسط ارسطو بیان شده، از این قرار است: «میان تصدیق و تکذیب، چیزی وجود ندارد.» به بیان دیگر، یک گزاره یا درست است یا نادرست. یعنی نمی‌تواند هیچ‌کدام نباشد یا هر دو باشد. خیلی پیش از دریدا، استثناهایی بر این قاعده وارد شده بود. عبارت «این گزاره دروغ است» منطق را از اساس به چالش می‌کشد. عبارت «لبخند شیرینی بر لبان‌اش نقش بست» را هم می‌توان خالی از معنا دانست (کاربرد نادرست مقولات) و هم می‌توان آن را از چشم‌اندازی شاعرانه بامعنا انگاشت

(برای توصیف لبخند کودکی دوست‌داشتنی). در واقع، تمام گزاره‌های شاعرانه، تمام تصاویر، حتا تمام هنرها، قانون طرد شق ثالث را نقض می‌کنند. عبارت «جهان سراسر صحنه‌ی نمایشی است/ و همه‌ی مردان و زنان تنها بازیگرانی» از شکسپیر را در نظر بگیرید. بی‌شک، جهان صحنه‌ی تئاتری نیست که از چوب ساخته شده و در برابر جایگاه مخاطبان قرار گرفته باشد؛ و باز در معنایی دیگر (معنایی استعاری)، ما درست مثل بازیگرانِ روی صحنه وقایع زندگی‌مان را بازی می‌کنیم. یک تصویر (ایماژ، استعاره)، مانند یک عکس، هم آن چیزی است که نمایش می‌دهد و هم خود آن چیز نیست. پس، گزاره‌هایی هستند که متافیزیکی اند و بنابراین اثبات‌ناپذیر («پس از این جهان، زندگی جاودان در انتظار ما است»)؛ گزاره‌های دیگری هستند که گرچه ممکن است به‌لحاظ دستوری درست باشند اما بی‌معنای اند («تمبرهاشان به سگ همسایه دروغ می‌گفتند»، «رهایی‌ام همه بر پا ایستاد»).

اما دریدا از این هم پیش‌تر رفت. او استدلال کرد که، در گذشته، فلسفه را به‌اشتباه با جست‌وجوی حقیقتی گوهری که به‌نوعی در «گوهر چیزها» نهفته است یکی می‌پنداشتند. برعکس، فلسفه باید بر زبان مورد استفاده‌اش تمرکز می‌کرد. زبان هیچ هم‌ارزیِ ذاتی و گوهری‌ای با اشیا یا حتا مفاهیمی که بدان‌ها نام می‌دهد یا توصیف‌شان می‌کند ندارد. زبان از این راه به معنا نمی‌رسد. تمام آن‌چه ما در زبان می‌یابیم نظامی از تفاوت‌ها است، و معنا به‌سادگی از دل همین تفاوت‌ها سر بر می‌آورد. با این حال، این تفاوت‌ها گونه‌گون و باریک اند. راهی نیست که از طریق آن بتوان تفاوت‌های جزئیِ فراوانی را که در زبان وجود دارند

به یک شالوده‌ی ابتداییِ منطقی فروکاست که برسازنده‌ی همانستی باشد.

دریدا اعلام داشت که اندیشه‌ی غربی، و به‌خصوص فلسفه، بر بنیان مفهوم دوگانه‌ای که در قانون طرد شق ثالث نهفته استوار شده است. تعریف ما از مفاهیم مبتنی است بر تقابل. یک گزاره یا درست است یا غلط. یک چیز یا زنده است یا مرده. یک مکان یا درون است یا بیرون، یا بلند است یا پست، یا بالا است یا پایین، یا چپ است یا راست. و به همین ترتیب: مثبت/ منفی، نیک/ بد، کلی/ جزئی، ذهن/ جسم، مذکر/ مؤنث ــ و چنین بود که ما تجربه‌هامان را تفکیک و طبقه‌بندی کردیم تا به آن‌ها معنا بخشیم. ایراد بدیهی‌ای که به این روش وارد است این است که در هریک از این تقابل‌ها معنای هریک از دو طرف به معنای طرف دیگر وابسته است. به بیان دیگر، این فرآیندی در خود گرفتار (دوری) است: یعنی به‌جای آن‌چه ادعای تعریف‌اش را دارد به خودش باز می‌گردد. از نظر دریدا، این امر نشان‌گر کاستی‌ای گوهری در این قوانین، و براهین و دلایل‌شان است. قوانین مزبور دربردارنده‌ی این پیش‌فرض متافیزیکیِ پنهان اند که واقعیتی گوهری را توصیف می‌کنند، و وجه مشخصه‌ی این واقعیت گوهری هم پیوستگی و انسجام منطقی است؛ دلیل و برهانی که در منطق می‌یابیم در واقعیت هم یافتنی است. چنین تفکری نه فقط واقعیتی گوهری را ــ در «حضور» حقیقتی مطلق ــ پیش‌فرض می‌گیرد، بلکه این نکته را هم که این واقعیت منطقی و عقلانی است مسلم می‌انگارد. تصور حقیقت مطلقی که با قوانین منطق مغایرت داشته باشد ناممکن است.

آگاهی، به‌منزله‌ی شهود ما از جهان، از منطق فراتر می‌رود. آگاهی به هیچ

وجه «حضور» حقیقت مطلق را شهود نمی‌کند. ما خودمان و جهان را از خلال آگاهی و «آینه‌ی زبان» می‌شناسیم. این‌ها شالوده‌ی شناخت ما هستند، آن‌چه این شناخت را امکان‌پذیر می‌سازد. با این حال، این فراشد، که از دلیل و منطق فراتر می‌رود، در واقع از فراشدی که ما از خلال آن به شناخت می‌رسیم ــ منطق، استدلال، و غیره ــ کنار گذاشته شده است. منطق آن تفاوت‌هایی را که باعث به وجود آمدن معنا در زبان می‌شوند به تمایزات، چیستی‌ها (همانستی‌ها)، و حقیقت‌ها تبدیل می‌کند. برای دریدا، این تناقض به‌طور اجتناب‌ناپذیری «حقیقت» شناخت ما را از بنیان سست می‌کند.

به‌عقیده‌ی دریدا، شناخت ما از جهان، که بر مبنای همانستی، منطق، و حقیقت شکل گرفته، از یک **سرگشتگی** ناشی می‌شود. این سرگشتگی پی‌آمد تناقضی درونی است. بار دیگر، تشخیص این نکته چندان دشوار نیست که بحث دریدا دچار تناقض با خود می‌شود. اگر وجود یک تناقض شناختِ منطقیِ ما را بی‌اعتبار می‌کند، بی‌شک کاربردِ منطق در استدلالِ دریدا هم به همان اندازه زیان‌بار است.

استدلال دریدا، با این که زیر پای خودش را خالی می‌کند، استدلال جدیدی نیست. حتا پیش از هیوم هم، فیلسوف تجربه‌گرای ایرلندی سده‌ی هفدهم، برکلی، توانسته بود ریاضیات را ــ به دل‌خواه خود، با استفاده از ریاضیات ــ «رد کند». برکلی تناقضات چندی را برشمرد که تنها راه تصحیح‌شان گنجاندن قوانینی دل‌بخواهی و بی‌دلیل در نظام ریاضیات بود، نظامی که به‌ظاهر صرفاً از حقایق ضروری تشکیل شده بود. او چنین نتیجه گرفت که ریاضیات به‌لحاظ

منطقی یقینی نیست. برای مثال:

۱۲ × ۰ = ۰

۱۳ × ۰ = ۰

بنابراین:

۱۲ × ۰ = ۱۳ × ۰

دو طرف را که بر صفر تقسیم کنیم، به این می‌رسیم:

۱۲ = ۱۳

بنا به دیدگاه برکلی، این نابه‌هنجاری را تنها می‌توان با گنجاندن این قانون دل‌بخواهی تصحیح کرد که دو سوی تساوی را می‌توان در صفر ضرب کرد اما نمی‌توان بر آن تقسیم کرد. نقد کوبنده‌ترِ برکلی نشان دادن کاستی **منطقی** حساب نیوتونی بود. خواه «مقادیر بی‌نهایت کوچک»ی که نیوتون در حساب‌اش از آن‌ها استفاده می‌کرد به‌راستی وجود داشتند خواه نه، حساب او، در وضعیتی بینابینی، مدام از یک امکان (وجود چنان مقادیری) به امکان دیگر (نبودشان) تغییر موضع می‌داد. اما برکلی، به‌رغم استفاده‌ی چشم‌گیرش از قانون طرد شق ثالث در این بحث، تا آن‌جا پیش رفت که این قانون را هم «رد» کرد (باز هم با استفاده از منطق). این سنخ افشای معایب و کاستی‌های یقین ریاضی، و بنابراین کل شناخت «یقینی»، در حول‌وحوش زمان تولد دریدا به اوج خود رسید. در ۱۹۳۱، ریاضی‌دان اتریشی، گودل، باز هم با استفاده از روش‌هایی ریاضی ـ منطقی، توانست ثابت کند که ریاضیات هرگز نمی‌تواند علمی یقینی باشد. هر نظام منطقی دقیقی، از جمله ریاضیات، لزوماً حاوی قضایایی است که

نه می‌توان آن‌ها را با استفاده از اصول موضوعه‌ی بنیادین آن نظام اثبات کرد و نه می‌توان ردشان کرد. این استدلال در واقع بسیار بیش از هر بحث دریدا برای ریاضیات زیان‌بار بود، زیرا حاکی از این امکان بود که دانش ریاضیات خود می‌تواند باعث بروز تناقضات ریاضی شود. (این بحث هم‌چنین قانون طرد شق ثالث را نقض می‌کرد: درون یک نظام، چنین قضایایی نه درست بودند و نه نادرست.)

چنان که دیدیم، دریدا می‌خواست با بی‌اعتبار ساختن **کل فراشد منطق** گامی فراتر نهد. اما به‌رغم اظهارات‌اش، این کار را با استفاده از استدلالی منطقی به انجام رسانید. آن بخش از سخنان دریدا که نسبت به بحث‌های ۲۵۰ ساله‌ی برکلی و هیوم، یا استدلال «نهایی» گودل، حقیقتاً تازگی دارد خود محل بحث است. در عین حال، می‌توان استدلال کرد که سرچشمه‌ی تمایز میان شهود و اندیشه‌ی عقلانی به بیش از دو هزار سال پیش در اندیشه‌ی فلسفی یونان باستان باز می‌گردد. بی‌شک، دریدا خواهد گفت که شهود و عقل قابل اعمال بر یک‌دیگر نیستند. یا، دست‌کم، اعمال هریک بر دیگری آن یقینِ ادعایی را به بار نمی‌آورد.

ریاضیات و علم توانستند انتقادات برکلی و هیوم را تاب آورند، و تا زمان گودل هم بی‌اعتنا به راه خود ادامه دادند. انتقادات دریدا هم به همان اندازه مهم و تأثیرگذار به نظر می‌آمدند. اما این بحث‌ها از چه‌چیز حکایت داشتند؟ کشف این که ریاضیات چنان که فرض می‌شد یقینی نیست در واقع رویدادی ناهنگام و ضربه‌ای کاری بر پیکر غرور ریاضی به شمار می‌آمد. برای علم اما

ماجرا جور دیگری بود. خیلی ساده، **علم از همان آغاز به‌خوبی از این موضوع آگاه بود.** یا دست‌کم، از گالیله به بعد، مدام بیش‌تر نسبت به این موضوع آگاه می‌شد. نظریه‌های علمی نخست طرح می‌شوند و، سپس، اگر با واقعیت تعارض پیدا کنند (یافته‌های تجربی)، اصلاح می‌شوند (یا به‌کل دور ریخته می‌شوند). اکنون، چند سده‌ای است که حقیقت علمی دیگر به‌طور مطلق یقینی نیست، و دانشمندان هم آن را چنین نمی‌انگارند. نظریات گالیله توسط نیوتن اصلاح شد، نیوتن هم به‌نوبه‌ی خود جای‌اش را به اینشتین داد. علم حقیقتِ کارآ است، نه حقیقتِ یقینی. و می‌توان همین اصل را، شاید تا حد کم‌تری، به تمام علوم بشری تعمیم داد. دریدا استدلال می‌کند که نکته‌ای در این‌جا مغفول می‌ماند. برای بیش‌ترِ ما، «حضورِ» حقیقتی مطلق در نحوه‌ی رویکردمان به شناخت تداوم می‌یابد، و این بحث هیچ نیازی به بررسی دقیق‌تر ندارد. آن‌چه در مورد علم صادق است در مورد امورِ کم‌تر یقینیِ تاریخ نیز مصداق دارد. جایی که اموری چون واقعیت‌های تاریخی ــ برای مثال، هولوکاست ــ مورد نظر باشند، ما به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که **گویی** «حضور» آن وقایع هم‌چنان ادامه دارد. ما این رویداد را، که بنا به سرشت‌اش به روی تأویل، تغییر، یا حتا انکار گشوده است، به دلیل وجود اسناد و شواهد، واقعی می‌دانیم. ما هولوکاست را، نه مطلقاً یقینی، بلکه به‌لحاظ علمی یقینی می‌دانیم.

اما هدف دریدا در این‌جا به هیچ رو یک‌سر منفی نیست. هدف اصلی او **به حساب آوردن** همان عناصری است که منطق و وضوح در پیِ کنار گذاشتن‌شان از جریان سرشارِ شهود آگاهی ما بودند.

ما با فروکاستن تجربه‌مان به شناخت صرف، کل غنای تجربه‌مان را نادیده می‌گیریم. این بحث هم چندان تازگی ندارد. شناخت امری است انتزاعی* ــ یعنی از تجربه برکنده یا منتزع** می‌شود. معنای اصل لاتینِ واژه‌ی abstract «کشیدنِ» (traction به معنی «کشش» از همین ریشه است) چیزی «به بیرون» یا «خارج» است (چنان که در واژه‌ی absent به معنی «غایب» پیدا است). به بیان دیگر، انتزاع به‌طور ضمنی به معنای تقلیل کاملِ آن کل است. باز هم سرچشمه‌ی این فراشد در تجربه‌ی بشری، نه کشف حقیقتی مطلق، بلکه بقا، **استفاده از** تجربه، و کسب قدرت و سلطه بر جهان پیرامون بود. منش اصلی این فراشد هم ــ پیش از آن که مدت‌ها بعد جامه‌ی «حقیقت مطلق» بر تن کند ــ تکنیکی ـ علمی بود.

اما بحث اصلی دریدا در این‌جا به چگونگی استفاده‌ی ما از دانش‌مان، خواه شهودی و خواه به‌اصطلاح منطقی، مربوط نمی‌شود. ما چه‌گونه خودمان و شناخت‌مان را بیان می‌کنیم؟ در زبان. اما این هم مطلق، دقیق، یا منطقی نیست. هر واژه، هر عبارت، و حتا شیوه‌ی جای‌گیری این واژه‌ها و عبارات در جمله، موجب ابهام و گنگی می‌شود. زبان از وضوح و دقت می‌گریزد. هر واژه معنا یا معناهای خودش را دارد. اما شماری از معناهای ضمنیِ بیش‌وکم پنهان را نیز همراه خود می‌آورد. جناس‌ها و ایهام‌ها، همانندی‌های پژواکی یا انعکاسی، ارجاعات و اشارات کنایی، تأویل‌های گوناگون، ریشه‌های متفاوت، معناهای

* abstract: انتزاعی، آهنجیده. م

** abs-tract: بَرکنده، منتزع. م

دوگانه و غیره همگی در زبان وجود دارند. زبانِ گفتاری ممکن است به‌طور ضمنی و تلویحی اشاره‌ای به معناهای دوگانه‌ی کلام داشته باشد. یک کمدین بر نکته‌ی ساده و بی‌غرضی تأکید می‌کند که به روی تأویلی مطلقاً غیرساده و غرض‌ورزانه گشوده است. حتا ممکن است برخی گفته‌ها، در شرایط خاص، تصادفاً معنای عکس بدهند. («بخشش لازم نیست اعدام‌اش کنید.»)

در مورد زبان نوشتاری نیز وضع به همین منوال است. خواننده آزاد است که تأویل، رویکرد، و نیت خود را به متن بیافزاید. واژه‌های روی صفحه ــ که در خود مبهم اند ــ تنها ابزاری برای اشاعه‌ی تأویل‌های خواننده به شمار می‌روند. دریدا این تحلیل را تا نهایت‌اش پیش می‌برد. وجود تفاوت بدون «زبان ایجابیِ» همانستی (هویت) بدان معنا است که زبان، در این سطحِ زیرین و بنیادین معنا، تقریباً به‌طور کامل سیال و بی‌ثبات است. اگر هیچ همانستی یا هویتی وجود نداشته باشد، هیچ مفهومی هم وجود ندارد ــ یعنی مفاهیمِ بیان‌گرِ همانستی (مفاهیم تعریف‌کننده) به‌راستی ناممکن اند. این سطح ــ سیلان ایهام‌ها و شوخی‌ها، معناهایی که با یک‌دیگر در می‌آمیزند، و غیره ــ از وضوح می‌گریزد. اما، درست از همین طریق، به دامان «حضور» متافیزیکیِ حقیقت مطلقی که اندیشه‌ی غربی در پیِ تحمیل‌اش بر زبان است پناه می‌برد. آن آمیزه‌ی آفریننده‌ی غنیِ زبان، که اختلاطی است از تصمیم‌ناپذیری‌ها و تفاوت‌ها، در این سطح ــ که تا حدودی به ناخودآگاه و ذهن ناهوش‌یار همانند است ــ جای دارد.

در این مورد هم، عنصر ابهام در زبان، از زمان پیدایی ادبیات، برای شاعران روشن بود. و شاید علت اصلی استقبال منتقدان آمریکایی از اندیشه‌های دریدا،

وقتی برای نخستین بار در قالب سخن‌رانی‌ای در دانشگاه جانز هاپکینز به سال ۱۹۶۶ از زبان خود او معرفی شدند، همین نکته بود. در آمریکا، رویکرد دریدا به زبان هم‌چون ابزاری بُرنده و بدیع برای نقادی ادبی انگاشته شد. این رویکرد نشان می‌داد که چطور می‌توان به همه‌ی انواع ارجاعات و معناهای جدیدِ متنی ادبی، که خُرده‌متن‌های خودشان را می‌آفرینند، پی برد. این رویکرد می‌توانست نیات پنهان، پیش‌فرض‌های متافیزیکی پوشیده و ناآشکار، و ابهام‌های نهفته و ضمنیِ متن را آشکار سازد. از سوی دیگر، استقبال از دریدا در مجامع فلسفی چندان پرشور نبود. اما حرف دریدا چه بود؟

پاسخ دریدا به این پرسش درست به همان شیوه‌ای از بیان دقیق می‌گریزد که زبان، به‌زعم او، از زیر بار معنای دقیق شانه خالی می‌کند. اما زبان به هر حال معنایی **دارد**. زبان، در وهله‌ی نخست، به‌عنوان ابزاری برای ارتباط پدید آمد. حتا اگر آن ارتباط صرفاً شکل تأثیر گنگ و نامفهومِ گوینده بر شنونده، مانند فریاد انسان‌های بدوی بر سر هم‌دیگر، را به خود می‌گرفت، باز نیت و هدف اصلی برقراری ارتباط بود. و این انتقال معنای بیش‌وکم دقیق هم‌چنان کارکرد اصلی زبان است. ادبیات، به‌عنوان هنر، مدام با زبان بازی می‌کند و عنصر بازیگوش و مبهم آن را به کار می‌گیرد. اما حتا این نوع کاربرد زبان هم به‌ندرت به ورطه‌ی پوچی و بی‌معنایی مطلق در می‌غلتد. دادائیسم، سوررئالیسم، و دیگر ایسم‌های مشابه قدرت‌شان را از معنای آشفته و درهم، انگیزش‌های خلاف قاعده و هنجارشکن، و مواردی از این دست می‌گیرند. اگر چنین نبود، هر متن «بی‌معنا»یی تأثیری همانند همین متون داشت.

پس، بالأخره تحلیل دریدا به چه دردی می‌خورد؟ او نشان می‌دهد که چطور معنای یک متن خاص اصول و قواعد گوناگونی را پیش‌فرض می‌گیرد و دربردارنده‌ی رمزگان خاص خود است. او نشان می‌دهد که یک متن **چگونه** معنا می‌دهد، به‌جای این که نشان دهد آن متن **چه** معنایی می‌دهد. او نشان می‌دهد که یک متن چطور (به درون‌مایه‌اش) تقلیل می‌یابد و ساده می‌شود. این روش تحدید و دست بردن در گستره‌ی غنی و سرشار زبان همواره موضوعی مهم به شمار آمده، و در کار قدیمی‌ترین فیلسوفان هم قابل تشخیص است. دریدا این نکته را با مثالی از ***فایدروس*** افلاتون تبیین می‌کند. در این مکالمه، افلاتون اسطوره‌ی توت،[1] خدای مصر باستان، را نقل می‌کند که برای پادشاه مصر فایده‌ی آموزش نوشتن به رعایای‌اش را توضیح می‌دهد. توت می‌گوید که این توانایی (نوشتن) به رعایا امکان می‌دهد تا حافظه‌شان را تقویت کنند و بر دانش خود بیافزایند. توت ادعا می‌کند: «اختراع من **دارو** [pharmakon] یی است که هم حافظه را تقویت می‌کند و هم دانش را.» اما پادشاه اعتراض می‌کند که نوشتن تأثیری کاملاً معکوس دارد: «این اختراع باعث رخنه‌ی فراموش‌کاری در روح کسانی می‌شود که آن را فرا گرفته‌اند، زیرا آنان به‌خاطر اتکا به آن‌چه نوشته شده، دیگر نیازی به استفاده از حافظه‌شان نخواهند داشت.» توت **فارماکون**ی کشف کرده که تنها به درد یادآوری می‌خورد، نه به درد خود حافظه. در مورد دانش هم وضع به همین‌گونه است. پادشاه خاطرنشان می‌کند که نوشتار تنها دانشی ظاهری

1. Theuth

می‌آفریند، نه دانشی واقعی. نوشتار توهم و پندار دانش را ترویج می‌کند و نه دانش راستین درونی را.

دریدا یادآور می‌شود که اسطوره‌ی مورد نظر افلاتون حاوی کاربرد نمونه‌وارِ تقابل‌های دوتایی (یا این/ یا آن) است. نوشتار **یا** برای برای حافظه خوب است **یا** نیست. با این حال، نوشتار عملاً می‌تواند هر دو باشد. در این‌جا، دریدا خود واژه‌ی **فارماکون** را در کانون توجه قرار می‌دهد. این واژه در زبان یونانی به معنای «دارو»، «درمان»، یا «اکسیر» است. (pharmakon تبار واژه‌ی انگلیسی pharmacy به معنای داروخانه است.) اما **فارماکون** هم‌چنین می‌تواند به معنای «زهر»، «افسون»، یا «طلسم جادویی» باشد. بنابراین، واژه‌ی **فارماکون** بر هر دو جنبه‌ی بحث دلالت دارد. نوشتار می‌تواند قدرت حافظه را تقویت کند، و در عین حال می‌تواند آن را مسموم سازد و قوای‌اش را تحلیل برد. در چنین بستری، معنای **فارماکون** بی‌ثبات و ناپایدار می‌شود، و این بی‌ثباتی و تزلزل **تفاوت** را پیش می‌کشد. همانستی، تقابل‌های دوتایی، و قانونِ یا این / یا آن کنار می‌روند، و در عوض ابهامِ تفاوت رخ می‌نماید. منطق بحث افلاتون کم‌کم روشن می‌شود و، در مقابل، ما به تصمیم‌ناپذیری دچار می‌آییم.

شگفت‌آور نبود که فیلسوفان آمریکایی کم‌ترین اقبالی به اندیشه‌ی دریدا نشان ندادند. از نظر آن‌ها، چنین روشی ممکن بود تا حدودی به کار ادبیات بیاید، اما واقعاً چه بلایی بر سر وضوح استدلالات فلسفی می‌آورد؟ این رویکرد تنها در پیِ پیچیده‌تر کردن اوضاع، مبهم‌تر کردن مسائل، و از هم گشودن و ویران ساختن مفاهیم بود. فلسفه می‌خواست چنین ابهام‌هایی را بزداید. طرح دوباره‌ی

این ابهامات چه سودی داشت؟ دریدا با دو استدلال به این ایرادات پاسخ گفت. در وهله‌ی نخست، او کوشید تا اصول و قواعدی را که فلسفه بر مبنای آن‌ها عمل می‌کند، پیش‌فرض‌های فلسفه درباره‌ی حقیقت، و رمزگان پنهان آن را نشان دهد. در گام بعد، او خاطرنشان ساخت که کل زبان بر شالوده‌ی خرده‌متنِ ابهام استوار شده است. زبان از همانستی با هر ابژه‌ی واقعی می‌گریزد، و نادیده گرفتن این نکته در حکم نادیده گرفتن کمال و غنای **گوهر** زبان است. تنها فیلسوفان نبودند که نسبت به این بحث بی‌اعتنا ماندند. دانشمندان هم آن را صرفاً مُهملاتی بی‌مایه و پیش‌پاافتاده قلمداد کردند. یک قانون علمی تنها تا زمانی معتبر است که ابطال شود، اما این ابطال نمی‌تواند از طریق طرح ابهام‌های لفظی و زبانی باشد. حقوق‌دانان و اندیشمندان سیاسی بحث‌های دریدا را به‌عنوان مشتی شوخی رد کردند. درست همان‌طور که دریدا نشان داده بود: هریک از این دانش‌ها، در متن و بستر خودش، اصول و پیش‌فرض‌های خود را داشت. اما این که تا چه حد از این موضوع آگاه بود، و این که این موضوع چه‌قدر اهمیت داشت، مسأله‌ی دیگری بود.

دریدا فراشد دلیل‌آوری یا رویکرد فلسفی خود (انتخاب تعریف‌اش با شما) را «شالوده‌شکنی» نام نهاد. این عنوانْ کار دریدا را نسبتاً با دقت توضیح می‌دهد. او آن‌چه را که پیشاپیش به‌طور ضمنی در یک متن گرد آمده در هم می‌شکند. این‌چنین، اقتدار ماندگار و عظیم متن ویران می‌شود. متن، به‌جای یک معنا، معناهای بی‌شمار می‌پذیرد. پس از نخستین سخن‌رانی آمریکاییِ دریدا در دانشگاه جانز هاپکینز، شالوده‌شکنی به‌سرعت تبدیل به مکتب باب روزِ عالم

روشنفکری شد. شالوده‌شکنی، تصمیم‌ناپذیری، سرگشتگی، تفاوت، و غیره هم به‌سرعت تبدیل به شعارهای روزِ این مد دانشگاهی جدید شدند. دانشگاه‌های جانز هاپکینز و ییل با اشتیاق فراوان شالوده‌شکنی را در آغوش کشیدند و به آن ایمان آوردند؛ دیگر نهادهای آموزشی اما با هیجانی مشابه آن را رد کردند. این شکاف و دودستگی در دانشگاه‌های آمریکا خیلی زود به سراسر دنیا کشیده شد. در کل، فیلسوفان فرانسوی و اروپای قاره‌ای مشتاق شنیدن حرف‌های دریدا بودند. در حالی که بریتانیا و دیگر کشورهای انگلیسی‌زبان توجهی به بحث‌های او نشان نمی‌دادند. این ساده‌انگاری دوسویه در رشته‌های دانشگاهی گوناگون بازتاب‌های متفاوتی داشت. پیروان دریدا عمدتاً در حوزه‌های فلسفه و نقادی ادبی فعال بودند؛ علوم ریاضی و فیزیکی کل بحث‌های دریدا را مطلقاً مهمل و بی‌معنی انگاشتند. در قلمروی نسبیت، جایی برای نسبی‌نگری نبود.

در ماه مه‌ی ۱۹۶۸، پاریس دستخوش Les Événements (لفظاً به معنی رخدادها یا حوادث) شد. دانشجویان به خیابان‌ها ریختند و با پلیس درگیر شدند، و ساحل چپ رود سن صحنه‌ی ناآرامی‌های شدید و آشوب‌های دائمی شد. دانشجویان در برابر گاز اشک‌آور و ماشین‌های آب‌پاش پلیس ضدشورش مقاومت کردند، سنگر ساختند، سنگ پرتاب کردند، و سرانجام سوربون را به اشغال خود درآوردند، و عملاً کنترل مرکز پاریس و جنوب رود سن را در دست گرفتند. ناآرامی‌ها به‌سرعت به دانشگاه‌های سرتاسر فرانسه کشیده شد، و در چندین کارخانه‌ی بزرگ، اعتصابات خودجوش به نشانه‌ی همدردی با دانشجویان به راه افتاد. کشور دچار یک سکون واقعی شد. شخصیت‌های بسیاری از دانشجویان

حمایت می‌کردند، اما از این هم در هراس بودند که دولت سقوط کند. فوران خشم و خشونت جوانان نتیجه‌ی سال‌ها حکومت استبدادی بود که، اکنون، از پیِ ده سال سلطه‌ی پدرسالارانه‌ی ژنرال سال‌خورده، شارل دوگل، دیگر به ورطه‌ی بیهودگی افتاده بود. در آمریکا، بریتانیا، آلمان، و جاهای دیگر، دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی دهه‌ی شصت در راه بود. راه‌پیمایی‌های مردمی علیه تسلیحات هسته‌ای و جنگ ویتنام، انقلاب در آداب و رسوم اجتماعی به همراه تولد موسیقی راک و ظهور جنبش هیپی، به‌علاوه‌ی پیدایش رفاه پس از جنگ، تغییرات اندکی در جامعه‌ی فرانسه به وجود آورده بودند. در این میان، نظام آموزشی به‌ویژه کنترل شدیدی بر جوانان داشت. برنامه‌ی آموزشی مدارس به‌شدت سخت‌گیرانه بود و در نهایت به امتحانات مخوفِ نهایی ختم می‌شد که تعیین‌کننده‌ی موفقیت یا شکست در زندگی بود. در واقع، برنامه‌ی آموزشی چنان ثابت و قطعی بود که وزیر آموزش و پرورش می‌توانست مطمئن باشد که در ساعتی مقرر از روزی خاص، دقیقاً کدام صفحه از کدام کتاب درسی در هر کلاس در کل کشور تدریس می‌شود. در مقابل، وضعیت آموزش عالی به‌شدت آشفته و درهم بود ــ حداقلِ تجهیزات و دستگاه‌های کهنه و منسوخ، تالارهای همایشی چنان شلوغ که اغلب نیمی از دانشجویان حتا نمی‌توانستند داخل شوند؛ واحدهای درسی بی‌ربط و به‌دردنخوری که توسط استادهای مسن و نالایق تدریس می‌شد؛ و سطح پایین و نازل زندگی.

ظهور موج نوی اندیش‌گران پسا‌ـسارتریِ پاریس ــ از جمله فوکو، بارت، دریدا، و دیگرانی که با نشریه‌ی ***تل کل*** همکاری می‌کردند ــ نشان‌دهنده‌ی

اعتراضی روشنفکرانه به پوچی و عقیم بودن جامعه‌ی فرانسه بود. فهم بعضی از زیاده‌روی‌های این جریان در چنین بستری آسان‌تر می‌شود. پافشاری دریدا بر «سیلان» زبان وقتی قابل درک می‌شود که آن را در تقابل با زمینه‌ای از احکام و دستورهای مستبدانه‌ی نظام آموزشی فرانسه ببینیم. اصرار او بر «تفاوت» زبان، به‌جای همانستیِ واژه‌ها با ابژه‌هاشان، سنت زبان‌شناسانه‌ی غالب را باژگون می‌کرد. این سنت در فرانسه قلمروی انحصاری «فرهنگستان فرانسه» بوده و هست: فرهنگستان هم‌چنان بر صدور بیانیه‌هایی درباره‌ی خلوص و یک‌دستی زبان فرانسه (از قبیل جلوگیری از ورود «اصطلاحات آمریکایی» و دیگر واژه‌های انگلیسی) و معنای **دقیق** واژه‌های فرانسوی اصرار دارد. این قیدوبندها نوعی حس عمیقِ سرکوب را منتقل می‌کنند. محدودیت‌هایی از این دست شیوه‌ی اندیشیدن فرد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند و به ذهنیت شخص راه می‌برند. انگلیسی‌زبانان، که زبان‌شان در معرض هیچ تهدیدی نیست و هرروز بیش‌تر به دیگر زبان‌های جهان رخنه می‌کند، تجربه‌ی اندکی از چنین مشکلاتی دارند و یا اصلاً تجربه‌ای در این زمینه ندارند. در واقع، زبان انگلیسی همگنیِ گسترده‌ی خود را از بابت توانایی‌اش در سازگاری، جذب، و مقاومت به دست آورده است. (در مقابل، تقدیر زبان عربی را در نظر بگیرید: متون عربی کلاسیک از مراکش تا فیلیپین قابل فهم اند؛ گونه‌های گفتاریِ زبان عربی اما از کشوری به کشور دیگر متفاوت و غیرقابل‌فهم اند.) تا به میانه‌ی سده‌ی بیستم برسیم، انگلیسیِ آمریکایی جان تازه‌ای در تکلف و رسمیت محتضرِ انگلیسی بریتانیایی، که در سرتاسر امپراتوری بریتانیا (بیش از یک‌سوم سطح زمین) زبان میانجی به شمار می‌آمد، دمیده بود.

و، به احتمال قوی، همان انگلیسی بریتانیایی حدی از قاعده و فصاحت را به گونه‌گونیِ پربارِ گونه‌های زبانی آمریکایی، هندی، استرالیایی، و آفریقایی عرضه داشته بود، و تمام این گونه‌های متفاوت را به یک‌دیگر پیوند می‌داد. دقیقاً همین واقعیت است که باعث شده بسیاری از منتقدان آمریکاییِ دریدا نقدهای او بر زبان، و استلزامات فلسفی آن‌ها، را بی‌ارتباط به جهان انگلیسی‌زبان ارزیابی کنند. ما پیشاپیش می‌دانیم که زبان چه‌گونه می‌تواند حیات مستقل خود را بیابد و به راه خود برود، یا واژه‌ها چطور می‌توانند آهنگ‌های تازه یا حتا معناهای کاملاً جدید به خود بگیرند. کافی است واژه‌هایی چون gay، freak، یا challenged را به یاد بیاوریم تا ببینیم که زبان انگلیسی چطور در حال تغییر و سیلان دائم است. دریدا، از جهات بسیار، برای آزادی‌ای می‌جنگید که انگلیسی‌زبان‌ها آن را بدیهی می‌انگارند. با این حال، به دست آوردن این آزادی، بی‌شک، هدف اصلی او نبود ــ هدف اصلی دریدا نشان دادن این نکته بود که زبان **سراسر** سیال و بی‌ثبات است.

دریدا در آغاز رویدادهای مه‌ی ۱۹۶۸ نقشی فعال داشت و در راه‌پیمایی‌ها و اعتراضات شرکت می‌کرد. او حتا انجمنی در دانش‌سرای عالی برپا کرد که در آن بحث‌ها و گفت‌وگوهای آزاد بین دانشجویان، کارکنان دانشگاهیِ همفکر، و روشنفکران مشهور و نوگرای مدعو که نمی‌خواستند از قافله عقب بمانند در می‌گرفت. سارتر هم در یکی از این انجمن‌ها در سوربون حضور داشت، اما خیلی زود او را هو کردند و به نشان اعتراض جلوی سخن‌رانی‌اش را گرفتند. سارتر با دانشجویان ابراز همدردی می‌کرد، اما در واقع ارتباط‌اش را با این نسل

از دست داده بود. مسن‌ترها هیچ تصور دقیقی از آرمان‌های جوانان نداشتند. حتا دریدا هم به‌زودی از آنارشی، ناروشنی خواست‌ها و گفته‌ها، عوام‌گرایی (پوپولیسم)، و بی‌فرهنگی و هنرستیزیِ اغلب عامدانه‌ی جنبش فاصله گرفت. شور و شر جوانانه‌ای که در قالب دیوارنوشته‌هایی چون «در زیر خیابان، ساحلی پنهان است»، «فردا بر امروز می‌تابد»، و «ما نوشته‌های روی دیوار ایم» تجلی می‌یافت، جایی برای برنامه‌ای روشنفکرانه باقی نمی‌گذاشت. (و سارتر از فهم همین نکته عاجز بود.) دریدا هم‌چنان با جنبش همدلی نشان می‌داد، اما دیگر چندان در انظار ظاهر نمی‌شد. وانگهی، در بحبوحه‌ی بلوا و آشوب وقت، چه داشت که بگوید؟

جهان غرق در شگفتی می‌دید که پایتخت فرهنگی بزرگ‌اش به کارناوالی آنارشیستی تبدیل شده است. در این بین، دوگل به وحشت افتاد و پنهانی به آلمان گریخت تا با فرماندهان نظامی‌اش (که فرماندهی ارتش اشغال‌گر فرانسه در منطقه‌ی فرانسوی آلمان غربی را بر عهده داشتند) مشورت کند. دوگل حمایت ارتش را به دست آورد، و شورش بی‌برنامه و سازمان‌نیافته‌ی جوانان هم، وقتی دانشجویان برای گذراندن تعطیلات عازم جزایر یونان می‌شدند، فروکش کرد. اما آنان پیشاپیش درس بزرگی به نظام کهن داده بودند. دوران قدیم دیگر به سر آمده بود. دوگل یک سال بعد استعفا کرد و یک سال پس از آن هم مرد. فرانسه پای به جهان مدرن گذاشت و مسیر دموکراسی پوپولیستی و فرهنگ جوانان را در پیش گرفت. به کارگران دستمزدهای بالاتری داده می‌شد، و دانشجویان از حق اظهارنظر و تصمیم‌گیری در نظام آموزشی برخوردار

شده بودند. سخن‌رانی‌های دریدا در «اکول نورمال سوپریور» مدام پرطرف‌دارتر می‌شد. روشنفکر خوش‌قیافه‌ی آلامد و شیک‌پوش با آن موهای جذاب رو به بالا به‌سرعت به بت طرف‌داران‌اش تبدیل شده بود.

اما این وضعیت تنها با برآشفتن محیط هیجان‌زده و تب‌آلود زندگی روشنفکرانه‌ی پاریس میسر شد. دریدا در آغاز با دیدگاه‌های متفکر هم‌دوره‌اش، فوکو، همدلی نشان می‌داد. فوکو هم با آن سرِ تراشیده‌ی معروف، عینک مد روز، و پلیورهای یقه‌اسکیِ روشن، سر و وضع شیک و آراسته‌ای داشت. نسبی‌نگری فرهنگی فوکو با نسبی‌نگری زبانی دریدا سازگار بود. هر دوی آن‌ها را به‌عنوان رهبران جریان موسوم به پساساختاگرایی می‌شناختند، جریانی که کل فراشد شناخت را متنی (یعنی دربردارنده‌ی تأویلی نسبی از متن) می‌انگاشت. تاریخ، روان‌شناسی، فلسفه، انسان‌شناسی: این رشته‌ها نه چندان با مفاهیم، بلکه بیش‌تر با واژه‌ها سروکار داشتند. به‌زعم فوکو، سرچشمه‌ی این امر به اپیستمه‌ها (یا پارادایم‌ها) ی دانایی باز می‌گشت، که در ساختار خود از قدرت برخوردار بودند. این اپیستمه‌های دانش اندیشه‌ی هر عصری را ساختار می‌بخشیدند، راه‌های اندیشیدن آن عصر را نشان می‌دادند، و این‌چنین موضوع اندیشه‌ی آن عصر، اهداف آن اندیشه، و فضای خالی آن اندیشه را تعیین، و حتا از امکان اندیشیدن به پاری مسائل ممانعت می‌کردند. برای مثال، در سده‌های میانه، که جهان را متشکل از زمین، هوا، آتش، آب، و آمیزش آن‌ها می‌دانستند، امکان نداشت تصوری از ذرات اتمی وجود داشته باشد. با فرارسیدن هر عصر تازه‌ای ــ مانند فرارسیدن عصر خرد پس از دوران رنسانس ــ یک اپیستمه‌ی

کاملاً تازه‌ی اندیشه مستقر می‌شد. فوکو دکارت را مظهر عصر خرد می‌دانست. دکارت، پس از آن که خرد را برای شک کردن در همه‌چیز و شکافتن تار و پود وجود خود (و، به‌طور ضمنی، یقین‌های عصر پیشین و اپیستمه‌ی مرتبط با آن) به کار برده بود، به یقین بنیادین خودش رسیده بود: «می‌اندیشم، پس هستم.» اما دریدا تحلیل فوکو را نپذیرفت. فوکو خود، با کاربرد زبانِ خرد برای توصیف روش دکارت، اپیستمه‌ی عصر خرد را پذیرفته بود. شک دکارت در واقع، بی‌آن که بخواهد یا بداند، شالوده‌ی همان خردی را که در پیِ بر تخت نشاندن‌اش بود، سست می‌کرد. دیگر به خرد هم می‌شد شک کرد. متن دکارت امکان تأویلی بسیار بنیادی‌تر از تأویل فوکو را می‌داد. فرض این که اندیشه می‌تواند از زبانی استفاده کند که «بیرون» از زبانی که آن را توصیف می‌کند قرار گیرد توهمی بیش نبود.

چنان که انتظار می‌رفت، واکنش فوکو به نقدی که کل پروژه‌ی فکری او (و احتمالاً هر پروژه‌ی فکری دیگری) را از بنیان سست می‌کرد خشمگینانه بود. از نظر فوکو، حمله‌ی عیب‌جویانه‌ی دریدا صرفاً در حد بازی‌ای روشنفکرانه بود و بس. این بگومگو عاقبت به دودستگی در کل جریان پساساختارگرا انجامید. فوکو اگرچه بر متن، به‌ویژه سند تاریخی، تأکید می‌کرد، باز اصرار داشت که تحلیل ساختار قدرتِ همبسته با متنی خاص امکان‌پذیر است. اپیستمه‌ای که نوشتار خود را کنترل و تحدید می‌کرد بر یک نظام قدرت سیاسی دلالت داشت. این متن تاریخی امکان تأویلی خاص را می‌داد. دریدا تأکید داشت که متن تاریخی نیز، مانند هر متن دیگری، در معرض تأویل‌های بی‌شمار قرار دارد.

دیدگاه اصلی هر سند تاریخی از عصری به عصر دیگر تغییر می‌کند. این استدلال ممکن بود متن را از بندِ تنها یک تأویل مقتدر و معتبر رها سازد، اما دریدا را در معرض این اتهام قرار می‌داد که، در این صورت، ظاهراً هر تأویلی از یک متن جایز است.

اختلاف نظر دریدا با معاصر پاریسی‌اش، رولان بارت، کم‌تر شدید و آشکارا کم‌تر ریشه‌ای بود. بارت مدافع نشانه‌شناسی بود. نشانه‌شناسی متن را از منظر معنای «دوم‌درجه» یا ثانوی‌اش مورد مطالعه قرار می‌دهد. روشنفکران ناآگاهی که متن را به قصد کشف نیات و مقاصد مؤلف‌اش می‌خواندند کوته‌فکر و نالایق تشخیص داده شده، طرد شدند. معنای واقعی هر متن در تحلیل نمادها و نشانه‌های همبسته‌ای نهفته که ساختارشان در زیر سطح آن متن پنهان است. بارت با جسارت این تحلیل را به فراسوی متون فلسفی و ادبی برد، و به قلمروهای متنوعی چون مُد، برج ایفل، و حتا کُشتی (جایی که همه‌ی انواع نشانه‌های همبسته را می‌توان، در زیر سطح، مشغول کلنجار رفتن و گلاویز شدن با یک‌دیگر دید) بسط داد.

این روش تحلیل متون بارت را به اعلام «مرگ مؤلف» رهنمون شد. آن‌چه مؤلف متن می‌گوید مهم نیست. مؤلف تنها فرآورده یا سازه‌ای فرهنگی است: محصول دوران، طبقه، جنسیت، انتظارات و امیال تعیین‌شده توسط جامعه، و غیره. تحلیل بارت در بهترین حالت نشان می‌داد که چگونه سطح و رویه‌ی زبان می‌تواند ساختاری پنهان از پیش‌فرض‌ها را بپوشاند و موجب شود که این پیش‌فرض‌های یک‌سر مصنوعی «طبیعی»، «جهان‌شمول»، یا حتا «اجتناب‌ناپذیر»

به نظر رسند. این تحلیل مثلاً در مورد رمان بورژوایی، و ارزش‌های فرهنگی بی‌چون‌وچرایی که این رمان بر آن‌ها استوار بود، مصداق داشت.

دریدا احساسات متناقضی نسبت به نظریه‌ی «مرگ مؤلف» داشت. او طبعاً بارت را به‌خاطر عریان ساختن پیش‌فرض‌های پنهان و نشان دادن این که چطور «حقایق جهان‌روا و مطلقِ» برآمده از ارزش‌های بورژوایی، در واقع، چیزی بیش از برآمدی تصادفی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها نیست تحسین می‌کرد. دیدگاه بارت با رویکرد شالوده‌شکنانه‌ی خود او سازگار بود. در این شیوه‌ی رویارویی با متون، شواهد بیش‌تری از «حضور» استعلاییِ متافیزیک غربی آشکار می‌شد. انسانی بودنِ نابِ چنان «حقیقت»هایی همواره باید برملا می‌شد. از سوی دیگر، دریدا هر نوع پیش‌فرضی از این دست را، که چنین نقدی خود می‌تواند از انسان‌گرایی فراتر رود و، به‌اصطلاح، «در فراسوی» ایدئولوژی اومانیستی جای گیرد، یا این که روزی می‌توان به داوری‌هایی یک‌سر رها از بندِ اومانیسم و پیش‌داوری‌های اجتناب‌ناپذیرِ همبسته با آن رسید، محکوم می‌کرد. این کار ناممکن بود. خود زبانی که چنین نقدی در آن بیان می‌شد لاجرم دربردارنده‌ی نشان‌هایی از پیش‌فرض‌های اومانیستی‌ای بود که این نقد بر شالوده‌ی آن‌ها استوار بود، و بر شالوده‌ی همان‌ها هم در طول تاریخ بالیده بود. این استدلال ممکن است تا حدی در خود گرفتار (دوری) به نظر رسد، اما نکته‌ی اصلی‌اش به‌قدر کافی روشن است. ما درونِ دورِ گفتارمان گرفتار ایم. گفتار ما همواره تابع زبانی است که از آن استفاده می‌کنیم. هرگز نمی‌توانیم از طنینِ ضرورتاً اومانیستی زبان‌مان پای به بیرون نهیم. این امر

ممکن است، از منظر هر تصوری از حقیقتِ نهفته در فراسوی مفاهیمِ پذیرفته و مورد توافق اجتماعی، نومیدکننده به نظر رسد. با این همه، واقعیت مورد نظر پی‌آمدها و استلزامات مشخصاً دل‌گرم‌کننده‌ای هم دارد. حقیقت چنان که ما آن را می‌شناسیم، و در همان یگانه شکلی که می‌توانیم آن را بشناسیم، باید انسان‌گرایانه (اومانیستی) باقی بماند. باید «از آنِ انسان، برای انسان» باقی بماند. متأسفانه، همان‌طور که متافیزیک‌باوران و داداباوران متمرد همواره به‌سرعت خاطرنشان کرده‌اند، همین ادعا را در مورد فرض‌های متافیزیکی و دینی‌ای که برای مدت‌ها پاری از زبان بوده‌اند هم می‌توان مطرح کرد. دریدا می‌گوید که ما باید از شر این «حضور» خلاص شویم و در همان حال استدلال می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم از بند «حضور» اومانیستی برهیم. فهم این که او چطور می‌تواند هر دوی این دعاوی را با هم طرح کند دشوار است ــ مگر در قلمروی «تأویل آزاد» که او مدافع آن است، و احتمالاً در قالب آن می‌توان با خود در تناقض بود.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، دریدا خود داشت به «حضور»ی مشهور و چهره‌ای سرشناس بدل می‌شد. در هر دو سوی اقیانوس اطلس، شالوده‌شکنی او در حال تبدیل شدن به رسم روز ــ و به همان اندازه موضوع بحث‌های بی‌پایان ــ بود. فیلسوفان و دانشمندان تنها کسانی نبودند که اندیشه‌های او را به‌عنوان بحث‌هایی بدیهی، بی‌جهت پیچیده، یا مبهم و بی‌معنا رد می‌کردند. (حتا یک استاد دانشگاه سرشناس انگلیسی تا آن‌جا پیش رفت که کار فکری دریدا را دربردارنده‌ی هرسه ویژگی یادشده قلمداد کرد ــ طبقه‌بندی‌ای که شاید

خود دریدا هم بعید بود بتواند از عهده‌ی شالوده‌شکنی‌اش برآید.) در همان حال، دانشجویان پیشینِ دریدا از نفوذی گسترده، بسیار فراتر از مرزهای ییل و پاریس، برخوردار می‌شدند. اما نیروهای ارتجاع در کار صف‌آرایی بودند. در بیش‌ترِ دانشگاه‌های قدیمی‌تر، در هر دو سوی اقیانوس اطلس، جایی برای شالوده‌شکنی نبود. مرگ مؤلف می‌توانست جای دیگری اتفاق بیافتد، اما در مرگ **این** مؤلفان بیش از حد اغراق شده بود.

در ۱۹۷۰، مادر دریدا در هفتاد سالگی به علت ابتلا به بیماری سرطان درگذشت. سال بعد، دریدا برای نخستین بار پس از استقلال الجزایر به آن کشور بازگشت و رشته سخن‌رانی‌هایی در دانشگاه الجزیره ایراد کرد. در طول مدت اقامت‌اش، از فرصت پیش‌آمده استفاده کرد و به دیدن ویلای کنار دریا، محل تولدش، کودکستان‌اش و بسیاری دیگر از مکان‌های خاطره‌انگیز دوران کودکی‌اش رفت. «نوستالجریا»ی او از این پس، در اثر مرگ مادرش، شدت و عمق بیش‌تری یافت. از این زمان به بعد، اشارات رمزی به مکان‌های مربوط به زندگی پیشین‌اش، و بیان تلویحی احساسات‌اش نسبت به این مکان‌ها، مدام در آثارش تکرار می‌شدند. اما دلیل این ابهام و پیچیدگی چه بود، آن هم زمانی که او چیزی برای پنهان کردن نداشت؟ آشکارا، بیان مستقیم چنین احساساتی آن‌ها را کوچک جلوه می‌داد. تلاش در گنجاندن این احساسات در قالب کلماتی که بی‌شک بین او و فعلیت خاطره‌های‌اش فاصله می‌انداختند از شور و نیروی حیاتی آن‌ها می‌کاست. **فارماکون** بار دیگر سر بر می‌آوَرَد، حافظه‌مان را درمان می‌کند و مسموم می‌سازد، به آن خیانت می‌کند و باز آن را به فعالیت وا می‌دارد.

فارماکون یا نوشتار به ژوکر می‌ماند، عنصری غیر قابل پیش‌بینی و نامشخص در یک دست ورق، که می‌تواند هر معنایی بدهد. واژه‌ها بیان‌گر تفاوت اند، نه همانستی. به‌جای آن‌که ببینیم واژه‌ها چه معنایی دارند، باید ببینیم چه معناهایی می‌توانند داشته باشند. دریدا می‌خواهد خاطرات‌اش را بکر و دست‌نخورده نگاه دارد: این‌چنین، دلیل ابهام عمدیِ نوشته‌های خودزندگی‌نگارانه‌ی او روشن‌تر می‌شود.

آثار بعدی دریدا گرایش شدید او به وضوح و روشنی در زبان را نشان می‌داد. در ۱۹۷۲، بار دیگر هم‌زمان سه کتاب منتشر کرد: ***حاشیه‌های فلسفه***، ***مواضع*** (شامل چند مصاحبه)،* و ***بارآوری***. کتاب آخر از مسیری خبر می‌داد که اندیشه‌ی دریدا در این زمان در پیش گرفته بود. ***بارآوری*** یک بار دیگر این بحث را پیش می‌کشد که یک متن هیچ معنای یکه‌ی ثابتی ندارد. نمی‌توان در برابر نیروی معناهای متفاوت، ایهام‌ها، ابهام‌های تداعی‌گر، و همانندی‌های صوری در یک متن مقاومت کرد. این وضعیتْ بارآوریِ (پراکنش) معناها، و در نتیجه تأویل‌های متفاوت، را سبب می‌شود. دریدا بر این واقعیت تأکید می‌کند که در واژه‌ی dissemination پژواکی از واژه‌ی seme یافتنی است، که در یونانی کهن به معنی «معنا» بود (و واژه‌ی semantics به معنی «معناشناسی» از آن آمده). او هم‌چنین خاطرنشان می‌کند که این واژه نشانی از semen (به معنی «منی») با خود دارد، و این‌سان معنا را بیرون می‌پاشد. عنوان جستار پایانی کتاب ***بارآوری*** «بارآوری» بود. دریدا خود با افتخار اعلام کرد که متن این جستار

* این کتاب با ترجمه‌ی پیام یزدانجو توسط نشرمرکز (۱۳۸۱) منتشر شده است. م

«رمزگشایی‌ناپذیر» و «خوانش‌ناپذیر» است، و این‌چنین منتقدان بخت‌برگشته را دست‌به‌سر کرد. اما حیف! چون دریدا در این متن به اوج «متنیت» ــ بازی تفاوت‌های معنایی، تداعی و هم‌آیندی، تصمیم‌ناپذیری، و ... ادراک‌ناپذیری ابدی ــ دست یافته بود. و اما دو نمونه‌ی تصادفی از متن. نخست، عنوان بخشی از یک فصل: «شالوده‌ی دوگانه‌ی امر فرا ـ حاضر».* و بعد، یک جمله: «این‌چنین، سلب مالکیت صرفاً از طریق تعلیقِ رمزیِ آوا، از طریق فاصله‌گذاری‌ای که آن [= آوای سوژه] را تقطیع می‌کند یا، به بیان دقیق‌تر، محورهای‌اش را بیرون می‌کشد، پیش نمی‌رود؛ سلب مالکیت هم‌چنین فراشدی است **درون** آوا.»

هیچ نقل‌قول کوتاهی نمی‌تواند حق مطلب را درباره‌ی میزان دوریِ متن دریدا از هرگونه معنایی ــ هرگونه منطقی، حتا هرگونه عقلانیتی ــ به‌طور کامل ادا کند. به همین ترتیب، هرگونه تلاشی برای تفسیر این متن محکوم به شکست است. در واقع، از نگاه نویسنده‌ی این متن، انجام چنین کاری تنها در حکم وارد آوردن لطمه‌ای جدی بر پیکر آن است. تلاش برای معنا کردن این متن صرفاً معناهای قبلی‌ای را که متن ممکن است حامل آن‌ها باشد، و هم‌چنین امکان هر تأویل آینده را، از میان می‌برد. هر معنای حاضرِ تحمیل‌شده بر متن تنها می‌تواند توهمی باشد که می‌کوشد تا «حضور» معنایی مطلق، یا حقیقتی مطلق، را بار دیگر بر متن تحمیل کند ــ و این بی‌شک اشتباه است.

* plus-que-présent: تعبیری برساخته‌ی دریدا، در اشاره به آن‌چه «باقی‌مانده»‌ی هر حضوری یا، به بیان دقیق‌تر، افزون بر «حال حاضر» است و از آن فراتر میرود: در هر «اکنون»‌ی، یک «حاضر» و یک «افزون ـ بر ـ حاضر» وجود دارد. این تعبیر را همچنین می‌توان به «افزون ـ بر ـ اکنون»، «فرا ـ اکنون»، یا «فراتر ـ از ـ اکنون» برگرداند. م

یا، در قالب کلام بی‌مانند خود استاد: «نوشتار، هربار، هم‌چون ناآشکارگی آشکار می‌شود، هم‌چون عقب‌نشینی، پاک‌شدگی، گریز، تحلیل‌رفتگی.» شاید این‌همه با توضیح چیستی این متن و چگونگی پدید آمدن‌اش روشن‌تر شود.

این به‌اصطلاح «مقاله‌ی» دریدا در اصل نقدی بود بر کتاب ***اعداد*** نوشته‌ی فیلیپ سولرس، نویسنده‌ی پاریسی معاصر و عضو دیگری از گروه ***تل کل***. صفحه‌ی اول کتاب به‌صراحت ادعا می‌کند که ***اعداد*** یک رمان است. کتاب با تقدیم‌نامه‌ای به زبان روسی آغاز می‌شود و از پیِ آن سرلوحه‌ای به زبان لاتین در صفحه‌ی بعد می‌آید که خبر از «بلندا و ژرفای نامحدود تأویل‌ها» در این کتاب می‌دهد (Seminaque innumero numero summaque profundo). سپس، بلافاصله متن اصلی کتاب آغاز می‌شود: «... کاغذ داشت می‌سوخت، و معلوم نبود این طراحی‌ها و نقاشی‌هایی که اغلب به‌شکلی کج‌وکوله روی آن کشیده شده بودند به‌راستی چه بودند، و روی کاغذ نوشته شده بود: "این سطحِ بیرونی است."» صد صفحه بعد، کتاب با این کلمات به پایان می‌رسد: «سوخته و باز از گذاشتن درپوش روی ژرفا و فضای مربع‌اش* امتناع می‌کرد ـــ ۱۰۰=^{۲}(۱+۲+۳+۴) ـــ [در متن سولرس، این فضا به دو حرف الفبای چینی اختصاص یافته که در اندازه‌ی بزرگ نوشته شده‌اند].» میان آن آغاز و این پایان، «رمان» سولرس اگر رمان نباشد هیچ نیست. با این حال، این «اگر» می‌تواند بیان‌گر تقریباً هر امکانی باشد. در این متن، حروف و علائم چینی، نمودارها، و حتا جدول‌های بسیاری می‌یابیم که همه در خلال رشته‌ای از متن‌های عمدتاً

* با توجه به متن، در اینجا «مربع» به معنای «به توان دو» هم هست. م

بی‌ربط گنجانده شده‌اند، متن‌هایی که گفته می‌شود هم‌چون تکه‌های آینه‌ای شکسته به یک‌دیگر مربوط اند. کتاب هم‌چنین دربردارنده‌ی نقل‌قول‌هایی است از چهره‌هایی بسیار متفاوت و ناهمخوان از قبیل ریاضی‌دان و مؤمن متعصب سده‌ی هفدهم، پاسکال؛ کاردینال و دانشمند پیش‌گوی سده‌های میانه، نیکولاس کوزایی؛ کارل مارکس؛ فریدریش نیچه؛ و مائو تسه‌ـتونگ. در ضمن، نقل‌قول‌هایی از بورباکی (نام مستعار جمعی از ریاضی‌دانان فرانسوی که به‌طور ناشناس کار می‌کنند و مسئولیت مشترک کارهای بحث‌انگیزی در حوزه‌ی اصول موضوعه‌ی ریاضی را که زیر این نام تولید می‌شود بر عهده می‌گیرند) هم در متن گنجانده شده. رویکرد صرفاً مبتنی بر اصول موضوعه‌ی بورباکی اصرار دارد که، در ریاضیات، فرد نمی‌داند که دیگری درباره‌ی چه صحبت می‌کند، هم‌چنین فرد اهمیتی نمی‌دهد که آیا آن‌چه دیگری می‌گوید به‌راستی درست است یا نه. شباهت این اصل با کل متن سولرس احتمالاً عمدی است، و همین رویکرد به‌خوبی معرف روش دریدا هم هست.

اما وضع در مورد ویتگنشتاین، که از او هم در *اعداد* نقل شده، فرق می‌کند. هدف فلسفی ویتگنشتاین کاملاً عکسِ هدف دریدا بود. هر دو فیلسوف ادعا می‌کنند که «راه‌حل نهایی» فلسفه را یافته‌اند، و این‌چنین یک بار و برای همیشه نقطه‌ی پایانی بر آن نهاده‌اند. هم‌چنین، هر دوی آن‌ها مایه‌ی این آهنگ را در زبان می‌یابند. اما کل شباهت‌ها فقط همین‌ها است. دریدا «معضل فلسفه» را با ترفند ساده‌ی از هم پاشاندن زبان از درون، و متلاشی کردن معنای آن به هزاران پاره‌ی مبهم و ناهم‌ساز، و کاربرد شوخی‌های مبتنی بر

جناس واژه‌ها حل می‌کند. این‌سان، هر فلسفه‌ی منسجم و سازواری ــ یا، در این مورد، اصلاً هرچیز منسجم و سازواری ــ ناممکن می‌شود. از سوی دیگر، ویتگنشتاین سرچشمه‌ی فلسفه را در گره‌های معنایی‌ای می‌یافت که علت به وجود آمدن‌شان کاربرد نادرست و نابه‌جای واژه‌ها در مورد مقولاتی نامناسب بود. (برای مثال، از نظر ویتگنشتاین، پرسیدن این سؤال که «هدف زندگی چیست؟» به‌سادگی ناممکن بود، زیرا واژه‌هایی چون «هدف» و «زندگی» نمی‌توانند به‌گونه‌ای بامعنا در کنار هم قرار گیرند.) آن‌چه ما فلسفه می‌نامیم صرفاً از اشتباهاتی در نحوه‌ی کاربرد زبان‌مان ناشی شده است. زمانی که آن گره‌ها باز شوند، اشتباهات هم به‌سادگی برطرف خواهند شد. در واقع، نه تنها پاسخی برای چنان پرسش‌های فلسفی‌ای وجود نداشت، بل‌که از همان آغاز اساساً هیچ پرسشی درکار نبود. آن‌چه ویتگنشتاین و دریدا عمیقاً در آن اتفاق نظر داشتند دیدن فلسفه هم‌چون نوعی شعبده‌بازی بود. اما آن‌جا که ویتگنشتاین خرگوش سفید را درون کلاه‌اش غیب می‌کرد، دریدا بی‌شمار خرگوش سفید از کلاه بیرون می‌آورد.

بررسی رمان *اعداد* توسط دریدا چیزی بیش از صرف تقلید از آن آینه‌ی شکسته‌ای است که ادعای بررسی‌اش را دارد. این نوشته تأملی است (همراه و همدل) با تأملی دیگر (متن سولرس)، یا رشته تأملاتی است درون تأملی دیگر. متن اصلی در آن نقل شده، تقلید شده، و حتا (آگاهانه و به‌طور جدی) هجو شده است. در واقع، ابهام متن اصلی ظاهراً هم‌چون چالشی در نظر گرفته شده که، به‌جای سعی در غلبه بر آن، باید آن را پیش‌تر برد و پا از آن فراتر نهاد. مقاله‌ی

دریدا حتا ادعا می‌کند که هر نقدی همین کار را می‌کند: «هر بررسی دیگری از این دست هم که روی هم رفته منصفانه نوشته شده باشد رمزگشایی‌ناپذیر می‌ماند.» ناگفته پیدا است که بعضی منتقدان توانسته‌اند راهی صریح‌تر برای بیان دیدگاه‌شان درباره‌ی متن سولرس و جستار دریدا بیابند. «چرند» همان نظرِ به‌قول دریدا «رمزگشایی‌ناپذیر»ی بود که، پس از خواندن کتاب، به‌سرعت به ذهن بسیاری از منتقدان انگلیسی‌زبان خطور کرد. حتا بعضی از صمیمی‌ترین هواداران دریدا آرزو می‌کردند که این کتاب صرفاً انحرافی جزئی در کار او بوده باشد. او از این نقطه دیگر به کجا می‌توانست برود؟ فراتر از امرِ به‌قول خودش «خوانش‌ناپذیر» چه بود؟

دیری نپایید که این پرسش پاسخ خود را یافت. دو سال بعد، در ۱۹۷۴، دریدا ***زنگ عزا*** را منتشر کرد. کتاب از دو ستون چاپیِ دنباله‌دار تشکیل شده. این دو ستون هم، مانند ***بارآوری***، از میانه‌ی جملات آغاز می‌شوند؛ با این تفاوت که، این بار، متن دو ستون تقریباً سیصد صفحه ادامه دارد، و گاه قطعات خاصی، حاوی نکات و اظهارنظرهایی، به همراه صفحاتی مملو از نقل‌قول، در میان‌اش گنجانده شده. ستون سمت چپ، با حروف چاپیِ کمی بزرگ‌تر و سطرهای نزدیک‌تر به هم، دربردارنده‌ی خوانشی کاملاً بدیع، و همبافته‌ی نقل‌قول‌هایی، از فیلسوف آلمانی سده‌ی نوزدهم، هگل، است. ستون سمت راست تفسیری است، باز هم با نقل‌قول‌هایی طولانی، از آثار نویسنده‌ی تغزلی، همجنس‌باز، و زندانی سابقه‌دار فرانسوی، ژان ژنه. هریک از دو ستون به‌شیوه‌ی خاص خود عذاب‌آور است. با این حال، تضاد میان متافیزیک نظام‌مند آلمانی

و همجنس‌بازی نظام‌مند فرانسوی حادتر از این نمی‌تواند باشد. هیچ اثری از رویکرد ضدآلمانی یا همجنس‌بازهراسانه در متن نیست. آثار هگل و ژنه، در حمله به احساسات و انتظارات خواننده، با نوشته‌های دریدا برابری می‌کنند. جملات یک صفحه‌ایِ بی‌وقفه‌ی هگل، که به زبان گنگ و ناآشنای متافیزیک نوشته شده‌اند، صلاحیت احراز مقام مارکی دو ساد در حوزه‌ی فلسفه را به او می‌بخشند. رابطه‌ی ژنه با ساد کم‌تر فلسفی است، اما نتیجه می‌تواند به همان اندازه دشوار و آزاردهنده باشد.

پس، ***زنگ عزا*** واقعاً درباره‌ی چیست؟ همان‌طور که احتمالاً تا حالا باید برای‌مان روشن شده باشد، تعیین هدف و موضوع این متن کار ما نیست. به‌قول کریستوفر نوریس، از منتقدان همفکر دریدا، «***زنگ عزا***، دست‌کم در معنای سنتیِ واژه، "کتاب"، یعنی مجلدی که اصل وحدت‌بخش آن عبارت است از ارجاعِ پیوسته‌ی ما به منبع ممتازِ نیت مؤلف، نیست.» از سوی دیگر، حروف‌چینی و نحوه‌ی چاپ این ناکتاب به‌وضوح نشان از نیتِ فوق‌العاده دقیق مؤلف ممتاز آن دارد. کارگران نگون‌بخت چاپ‌خانه آشکارا حق هیچ تأویل نامحدودِ نامشروطی نداشته‌اند. در این متن، چهار قلم مختلف به کار رفته (دو نوع قلم برای هر ستون، یک قلم برای فواصل سر سطر، و یکی هم برای صفحات نقل‌قول)، تازه بگذریم از کلمات ایتالیک پی‌درپی، عبارات آلمانی، واژه‌های یونانی کهن و لاتین، و غیره. نسخه‌ی اصلی این ناکتاب چنان تدوین شده بود که حجمی بالغ بر صد اینچ مکعب داشت. صفحات‌اش مربع‌های ده اینچ در ده اینچ بودند، و ضخامت‌اش به یک اینچ می‌رسید. (به‌تأکید می‌گویم **اینچ**: چون، با این اوصاف،

کتابی که کارگران چاپ‌خانه‌های فرانسه، که با واحد سانتی‌متر کار می‌کنند، به چاپ رسانده‌اند احتمالاً حتا برق از سر ژنه هم پرانده است.)

اما از آن‌جا که این کتاب برای مصرف عموم عرضه شده، حق داریم بپرسیم که آیا اصلاً معنایی در آن هست یا نه. روش دیالکتیکی مشهور هگل با یک برنهاد (تز) آغاز می‌شد، که در مرحله‌ی بعد برابرنهاد (آنتی‌تز) خود را به وجود می‌آوژد، و سپس این دو در هم ادغام می‌شدند تا به یک هم‌نهاد (سنتز) شکل دهند. برای مثال: «بودن» برابرنهاد خود، یعنی «نبودن»، را به وجود می‌آورد، و بعد این دو در هم ادغام می‌شوند و هم‌نهادِ «شدن» را پدید می‌آورند. کل نظام فراگیرِ هگل به همین شیوه شکل گرفته است. می‌توان این دیالکتیک را در متن ***زنگ عزای*** دریدا هم درکار دید. ستون هگلیِ سمت چپ برنهاد یا تز است: نمونه‌ی فلسفه‌ی بَرین بر اوج و بلندای‌اش، و نهایت توجیه عقلانیِ دولت خودکامه‌ی قرن نوزدهمیِ پروس توسط هگل. و البته چندان دشوار نیست که برابرنهاد این فلسفه‌ی عقلانی را در نوشته‌های شورانگیز ژنه درباره‌ی un jeune garçon blond (پسر جوان و موطلایی) و موارد مشابه بیابیم. هم‌نهاد یا سَنتز احتمالاً در جای دیگری اتفاق می‌افتد، شاید در ذهن خواننده. یا، چنان که دریدا به‌روشنی می‌گوید، «تأویل آن مستقیماً کل تعریفِ هگلیِ حق از سویی، و [تعریف هگلیِ] سیاست از سوی دیگر، را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. جایگاه آن در ساختار و پیش‌رفت نظام... چنان است که جابه‌جایی‌ها یا استلزامات نادرستی که آماج‌شان خواهد بود نمی‌توانند صرفاً منشی جزئی داشته باشند.»

قابل درک است اگر کسی به این نتیجه برسد که این نوع نوشتار باید محدودیتی داشته باشد. هنگامی که نوشتار «رمزگشایی‌ناپذیر... خوانش‌ناپذیر» به هر شکل ممکن تولید شد، دیگر غایت و هدف‌اش برآورده شده و نیازی به تکرار آن نیست. اما دریدا موافق نبود. او، به‌رغم مسافرت‌های اروپایی فراوان برای ایراد سخن‌رانی، مشغله‌ی دانشگاهی در پاریس، و رسیدگی هم‌زمان به دیگر وظایف آکادمیک‌اش در دانشگاه‌های مختلف آمریکا، هم‌چنان به‌گونه‌ای حیرت‌آور پرکار و فعال بود. حتا در این زمان هم، تعداد «متون» تولیدی‌اش ـــ از ناکتاب‌هایی در اندازه‌ی کتاب گرفته تا رساله‌های نارسا ـــ سر به صدها می‌گذاشت. کتابی که به‌گمان بسیاری شاهکار بعدی او به شمار می‌آید در سال ۱۹۸۰ به چاپ رسید. نام این اثر ***کارت‌پستال: از سقراط تا فروید و فراتر*** بود. یادآوری این واقعیت که سقراط هیچ‌گاه نه برای فروید و نه برای هیچ‌کس دیگر هیچ کارت‌پستالی نفرستاد* حاصل شالوده‌شکنی سطحی و بی‌مایه‌ی عنوان کتاب است، گرچه همین شالوده‌شکنی پیش‌پاافتاده هم، اگر روش دریدا را چنان که هست بپذیریم، باز موجه می‌نماید.

کتاب با جستاری درباره‌ی «اصل پستی» (یا قاعده‌ی پستی) آغاز می‌شود. بنا به دیدگاه دریدا، این اصل از اصل لذت فروید مهم‌تر است، زیرا کل تاریخ متافیزک غربی «از سقراط تا فروید و فراتر» را در بر می‌گیرد. در فرستادن یک کارت‌پستال، یا هر پیامی، ما چیزی می‌دهیم اما خود را از دادن آن باز می‌داریم.

* عنوان دوم کتاب دریدا را می‌توان به «از سقراط **به** فروید...» هم ترجمه کرد. نویسنده با همین شیوه‌ی خواندن بازی می‌کند. م

دریدا در این‌جا با رابطه‌ی میان نویسنده یا فرستنده (destinateur) و خواننده یا گیرنده (destinataire)، و این واقعیت که این واژه‌های فرانسوی نسبتی هم با destiny (تقدیر، سرنوشت) و destination (مقصد، غایت) دارند، بازی می‌کند. او ، در نوشته‌های قبلی‌اش در باب این موضوع، به این نتیجه رسیده بود که «یک نامه همواره می‌تواند به مقصد نرسد... ساختار نامه همواره مستعدِ نرسیدن [است].» بخش عمده‌ی کتاب به تحلیلی از روان‌کاوی اختصاص دارد. معمولاً تلاش قهرمانانه‌ی فروید برای ارتقای روان‌کاوی به جایگاه علمی تجربی را به‌اشتباه هم‌چون تلاشی متافیزیکی رد می‌کنند ــ حال آن که متافیزیک دقیقاً همان چیزی بود که فروید می‌خواست از آن اجتناب کند. اما، به‌زعم دریدا، **هرگونه** تلاش برای تشخیص و تعریف حقیقتْ منشی متافیزیکی دارد، زیرا به همان «حضور»ی متوسل می‌شود که بر سراسر اندیشه‌ی غربی سایه افکنده است. (بنابراین، این واقعیت که فروید دست آخر نتوانست روان‌کاوی را به‌عنوان یک علم تجربی «دقیق»، مانند فیزیک، به کرسی بنشاند احتمالاً درخور ستایش است. او با ناکامی در رهانیدن روان‌کاوی از بند متافیزیک، نتوانست در استوار ساختن آن بر شالوده‌ی متافیزیک توفیق یابد.) اما حتا در این بین هم نکات دشواری هست که به تلاش برای روشن کردن‌اش می‌ارزد: «آن‌چه نه درست است نه غلط واقعیت است. اما به‌محض آن که گفتار آغاز می‌شود، فرد به آشکارسازی حقیقت، هم‌چنان که به وعده‌ی درستی‌اش، متعهد می‌شود: به حضور، گفتار، گواهی.» گفتار، که امکان صدق و کذب را در خود دارد، واقعیتی را توصیف می‌کند که دربردارنده‌ی چنین اوصافی نیست. علاقه‌ی فلسفه به

این واقعیت (یا بنیان‌های رابطه‌ی ما با واقعیت) همواره آن را در پله‌ای ژرف‌تر نسبت به علوم قرار می‌دهد. در نهایت، شناخت علمی تنها در پیِ توصیف مواجهه‌ی ما با آن واقعیت و نه توصیف خود آن واقعیت (یا بنیان‌های رابطه‌ی ما با آن) است. شناخت علمی شواهد تجربیِ رویارویی‌های ما با واقعیت را ثبت می‌کند. و دشواری تحلیل دریدا هم در همین است. ویژگی اصلی گفتار در این است که گفتار مستلزم مواجهه‌ی ما با این واقعیتِ فارغ از ارزش است. یک شیشه آرسنیک در خود نه درست است نه غلط. برچسب «سم» بر روی شیشه، درست یا غلط، واقعیتِ مواجهه‌ای ممکن با آن را توصیف می‌کند و نه خود آن را. این حقیقتی علمی است، نه حقیقتی مطلق. این حقیقت از طریق تجربه قابل اثبات است، نه از طریق ارجاع به «حضور»ی مطلق.

در ۱۹۸۱، دریدا در جریان سفرهای‌اش به پراگ رسید، شهری که در آن زمان پشت پرده‌ی آهنین قرار داشت. دریدا در تأسیس انجمن یان هوُس (شهید قرن پانزدهمیِ اهل چک که از مرجعیت کلیسا سرپیچی کرده بود) نقشی مؤثر داشت. هدف این انجمن یاری رساندن به روشنفکران سرکوب‌شده‌ی اهل چکسلواکی بود که زیر آزار و اذیت و شکنجه‌ی رژیم کمونیستی قرار داشتند. دریدا، به‌رغم خطر فراوانی که او و شنوندگان‌اش را تهدید می‌کرد، سمیناری یک‌هفته‌ای برگزار کرد. سمینار به مقاله‌ی «در برابر قانون» اختصاص داشت که عنوان‌اش پژواک عنوان داستان کوتاهی از فرانتس کافکا بود، نویسنده‌ای که بخش اعظم عمر خود را در پراگ گذرانده بود. فحوای این سخن‌رانیِ مطابق معمول مبهم حتا برای پلیس مخفی‌ای که جزء دوم واژه‌ی شالوده‌شکنی را زائد

و خطرناک می‌دید هم روشن بود. دریدا مورد بازرسی بدنی قرار گرفت، و در میان وسایل‌اش یک پاکت قهوه‌ای‌رنگ ماری جوانا «کشف شد». بلافاصله او را دستگیر کردند.

فرانسه همواره روشنفکران‌اش را خیلی جدی می‌گیرد، حتا وقتی که دیگران آن‌ها را جدی نمی‌گیرند. آن‌چه در نظر مقامات چک صرفاً برخورد کوچکی با یک عوام‌فریب فتنه‌گر فرانسوی به نظر می‌رسید، از نگاه مطبوعات پاریسی بسیار متفاوت می‌نمود. پای میراث ملی فرانسه در میان بود، از این رو، خیلی زود رئیس‌جمهور فرانسوا میتران شخصاً احساسات‌اش را، در قالب عباراتی بی‌پرده و شالوده‌شکنی‌نشده، به مقامات کشور چک ابراز داشت. (بیست سال قبل از آن، زمانی که مقامات فرانسه درصدد بازداشت سارتر به علت فعالیت سیاسی غیرقانونی برآمده بودند، دوگل شخصاً پادرمیانی کرده و خطاب به آنان گفته بود: «حق ندارید ولتر را دستگیر کنید.» به این ترتیب، سارتر ناخواسته بینش اگزیستانسیالیستی خود را، که می‌گفت: «انسان محکوم به آزادی است»، تجسم بخشیده بود.) دریدا سریعاً به دستور مقامات چک آزاد شد و، در بازگشت به پاریس، مثل یک قهرمان از او استقبال شد. سالی پیش‌تر سارتر مرده بود، بارت هم. سه سال بعد، فوکو مرد و دریدا را با کسوتِ بزرگ‌ترین روشنفکر زنده‌ی فرانسه ــ که از دکارت تا ولتر و از این‌یک تا سارتر دست‌به‌دست شده بود ــ تنها گذاشت.

دریدا همواره شالوده‌شکنی را ابزاری جهت استفاده علیه اقتدارگرایی و بی‌عدالتی دانسته. با این حال، چنین به نظر می‌رسد که «سیاست شالوده‌شکنی»

در برابر هرگونه بیانیه‌ی صریح یا هر کنش روشن و **شالوده‌مندی** مقاومت می‌کند. بنا به دیدگاه دریدا: «شالوده‌شکنی باید جست‌وجوی تازه‌ای در باب مسئولیت را در پیش گرفته، رمزگان به‌ارث‌رسیده از اخلاق و سیاست را به پرسش کشد.» این نگره بی‌شک می‌تواند به اتخاذ هر موضع سیاسی‌ای بیانجامد. اما، به‌رغم این برج‌عاج‌نشینی و بی‌طرفی روشنفکرانه، دریدا در خلال سال‌های میانیِ دهه‌ی هشتاد نقش فعالی در مبارزه برای آزادی نلسون ماندلا و پایان بخشیدن به آپارتاید در آفریقای جنوبی ایفا کرد.

مورد بحث‌انگیزتر، و البته خطرناک‌تر، مبارزه‌ی اوْ علیه نژادپرستی در خود فرانسه بود، خصیصه‌ای بارز و دائمی در صحنه‌ی سیاست داخلی کشور فرانسه که مشخصاً جمعیت پرشمار مهاجران آفریقای شمالی را هدف قرار می‌داد. دریدا اما رودرروی اعتراضات شدید و خشم‌آلود مخالفان ایستاد و برای اعطای حق رأی به مهاجران مبارزه کرد. «مبارزه علیه بیگانه‌هراسی و نژادپرستی از راهِ حق رأی هم عملی می‌شود. تا زمانی که این حق به دست نیامده، بی‌عدالتی حکم‌فرما خواهد بود، دموکراسی محدود خواهد ماند، و جواب دندان‌شکن به نژادپرستی تجریدی و بی‌مایه خواهد بود.» وارثِ کسوت ولتر نشان داد که وضوح و روشنیِ ذهن سلف‌اش به‌گاهِ بحث سیاسی را به ارث برده است.

اما وقتی نوبت به سیاست فمینیستی می‌رسید وضع تا حدودی فرق می‌کرد. اگر تقابل‌های دوتاییِ اندیشه‌ی منطقی غربی ــ درست / نادرست، ذهن / جسم، مثبت / منفی ــ قرار بود با تصمیم‌ناپذیری جایگزین شوند، چه بر سرِ دوگانگی مرد / زن می‌آمد؟ زنان ممکن بود خواستار آن باشند که به‌عنوان موجوداتی

برابر با آن‌ها رفتار شود (تصمیم‌ناپذیری)، اما آن‌ها هم‌چنین بر هویت مستقل و جداگانه‌ی خود اصرار می‌ورزیدند (دوگانگی). چنین به نظر می‌رسید که راه گریز تأکید بر تفاوت به‌جای همانستی و هویت است. پدرسالاری (مردسالاری) هم، مانند دوگانگی منطقی‌ای که آن را استحکام می‌بخشید، باید شالوده‌شکنی می‌شد. اما فمینیسم، برخلاف آن دوگانگی منطقی، باید از شالوده‌شکنی بری می‌ماند. فمینیست‌هایی که در پیِ برابری با مردان بودند تنها اشتباهات قدیمی را تکرار می‌کردند. چنین فمینیسمی «فراشدی است که طی آن زن می‌خواهد همانند مرد شود، همانند فیلسوفی جزمی که در پیِ حقیقت، علم، و عینیت است. یعنی [در پیِ] تمام توهمات مردانه.» دریدا هم‌چنین مخالف آن چیزی است که خود «فمینیسم واکنشی» می‌نامد، فمینیسمی که صرفاً «سازش‌پذیر و خود ـ محدودگر» است. از سوی دیگر، فمینیسم «کنش‌گر» و فعال بر تفاوت پای می‌فشارد و آن را ایجابی می‌سازد. بسیاری از فمینیست‌ها کل این بحث را صرفاً در حد لفاظی و زبان‌آوری ارزیابی کرده‌اند، با این حال دریدا و شالوده‌شکنی‌اش مدافع آمریکاییِ توان‌مندی چون باربارا جانسون یافته‌اند (همان کسی که از پسِ کار شاق ترجمه‌ی وفادارانه‌ی ***بارآوری*** به انگلیسی‌ای خوانش‌ناپذیر و غیرقابل‌فهم به‌خوبی برآمده است).

در سال ۱۹۹۲، دریدا خود را در کانون مناقشه‌ای یافت که در انگلستان در گرفته بود. هنگامی که دانشگاه کمبریج به دریدا پیشنهاد اعطای دکترای افتخاری داد، نامزدی او برای دریافت این مدرک با مخالفت بعضی از اعضای هیأت علمی روبه‌رو شد. کسی به یاد نداشت که پیش‌تر چنین اتفاقی افتاده

باشد. مخالفان او چندان در بندِ الفاظ شیک و ظریف نبودند. فلسفه‌ی فرانسوی توسط «نظامی متشکل از متنفذین و مرشدان و مُدها [به پیش رانده می‌شد] و فاقد آن استانده‌های دقت و وضوحی بود» که همتای بریتانیایی‌اش از آن‌ها برخوردار بود. در واقع: «فرانسوی‌ها در کاربرد اصطلاحات ساختگی با معناهای بی‌ثبات و دگرگون‌شونده بی‌مانند اند، و همین تشخیص این نکته را که دقیقاً در چه نقطه‌ای تفکر فلسفی به شِر و وِر تبدیل می‌شود ناممکن می‌سازد.» به‌رغم این دست فرانسه‌هراسی‌ها، سرانجام دکترای افتخاری به دریدا اعطا شد.

دریدا هم‌چنان به برنامه‌ی شالوده‌شکنانه‌اش ادامه می‌دهد.* او که هم‌چون همیشه پرکار است، بر شرکت دادن متفکران و نویسندگان بزرگ گذشته در گفت‌وگوی شالوده‌شکنانه‌اش اصرار دارد. سقراط، افلاتون، دکارت، مارکس، و مالارمه، تنها شمار اندکی از بزرگانی هستند که در این فراشد یک‌سویه شرکت کرده‌اند (یا به بیان دقیق‌تر، شرکت داده شده‌اند). کار آن‌ها شالوده‌شکنی شده و دست‌آوردهاشان به رمزگان شالوده‌شکنانه ترجمه شده است. مثال‌های کوتاهِ اندکی در این زمینه کافی خواهد بود تا خواننده خود بتواند درباره‌ی فایده و منظور این کار به قضاوت بنشیند.

روان‌کاوی فرویدی: دریدا اصرار دارد که ذهن خودآگاه هرگز از «ردپاها» و آثار تجربه‌ی ذهن ناخودآگاه برکنار نیست. خویشتنِ مُدرک، که خود را در زمان حال (حاضر) تصور می‌کند، در واقع همواره به‌وسیله‌ی «ردپاها»ی ناخودآگاهانه‌ای از گذشته «نوشته» می‌شود، و این ردپاهای ناخودآگاه هم به‌نوبه‌ی خود به‌وسیله‌ی

* این کتاب در سال ۲۰۰۰ نوشته شده. دریدا در سال ۲۰۰۴ درگذشت. م

ردهای ناخودآگاهانه‌ای از گذشته‌شان «نوشته» می‌شوند و این جریان را پایانی نیست. این بدان معنا است که چیزی به‌عنوان ادراک ناب وجود ندارد.

دریدا که هیچ‌گاه از زیر بار دشواری‌ها شانه خالی نکرده در سال ۱۹۹۱ تصمیم گرفت تا درباره‌ی مارکس بنویسد، آن هم درست در زمانی که فروپاشی مارکسیسم به نظر قطعی می‌آمد. او در ***اشباح مارکس*** به بحث درباره‌ی مفهومی می‌پردازد که خود آن را «شَبَحَستی‌شناسی»* می‌نامد. شبحستی‌شناسی مطالعه‌ی اشباح، ارواح، و وجودهای ناپیدایی است که به فضای میان تقابل‌های دوتاییِ هستی و نیستی، زنده و مرده، سرک می‌کشند و آن را شبح‌زده و مسخر خویش می‌سازند. دریدا، در این‌جا، با این واقعیت که واژه‌ی ابداعی‌اش، در زبان فرانسه (hantologie)، با یک h ناملفوظ آغاز می‌شود و، این‌چنین، با واژه‌ی ontology (ontologie)، به معنای هستی‌شناسی، هم‌آوا است، بازی می‌کند. هستی‌شناسی قلمرویی در فلسفه است که به تأمل درباب «هستی»، یا مطلقِ وجود، اختصاص دارد. ***مانیفست کمونیست*** مارکس با این جمله آغاز می‌شود: «شبحی در حال تسخیر اروپا است، شبح کمونیسم.» برای دریدا، مارکسیسم نه زنده است (چنان که زمانی این باور وجود داشت) و نه مرده (چنان که اکنون این باور وجود دارد). مارکسیسم، نه این دوگانگی، که تصمیم‌ناپذیر (نامتعین) است،

* hauntology یا «علم‌الاشباح». «شبحستی‌شناسی» را از آن رو ترجیح دادم که می‌توان پژواک «هستی‌شناسی» را هم در آن شنید: در فارسی، جزء اول آن را هم می‌توان «شبحستی» بر وزن و سیاق واژه‌هایی چون «آنجاستی» و «همانستی» خواند و، به این ترتیب، واژه را در شکل «شبحستی + شناسی» دید، و هم می‌توان آن را فراهم‌آمده از دو پاره‌ی «شبح» و «هستی» دانست و، این‌چنین، با برجسته شدن «هستی‌شناسی»، واژه را به‌صورت «شبح + هستی‌شناسی» خواند. م

شبح است. دریدا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که شالوده‌شکنی به‌راستی شکل رادیکال‌تری از مارکسیسم است. او، با این نتیجه‌گیری، در انجام رسالت ناممکنِ متحد ساختن تقریباً همه‌ی فیلسوفان و اندیشه‌گران سیاسی معاصر توفیق یافت، اما متأسفانه در متحد ساختن آنان علیه خودش. می‌گویم «تقریباً» همه، زیرا منظورم همه‌ی متفکران به‌جز آن‌هایی است که خود عضوی از صحنه‌ی روشنفکری پاریس بودند، محیطی که نتیجه‌گیری کتاب دریدا در آن به بحث‌وجدل‌های داغی، اعم از موافق و مخالف، دامن زد (یادآور همان ثنویتی که دریدا خود بی‌اعتبار و ناموجه‌اش می‌شمرد).

شاید اجتناب‌ناپذیر بود که دریدا در نقطه‌ای از مسیر کار فکری‌اش به جیمز جویس برسد و او را در کانون توجه قرار دهد، نویسنده‌ای که تردستی‌های زبانی‌اش درست نقطه‌ی مقابل ترفندهای زبانی دریدا است. استفاده‌ی جویس از زبان هم خوانش‌پذیر است و هم سرگرم‌کننده و جذاب. او غنا و پرباری معنا را به آن‌چه توصیف می‌کند می‌افزاید (بی آن که معنا یا امر مورد توصیف‌اش را محو سازد)، و در عین حال هیچ طرح یا برنامه‌ی (ضد)فلسفی‌ای را هم دنبال نمی‌کند. دریدا می‌پرسد: «آیا هیچ حدی برای تأویل جویس وجود دارد؟» و خودش پاسخ می‌دهد نه. سپس، با توضیح این نکته که جویس امکان همه‌ی تأویل‌های ممکنِ پیش روی ما را در متن خود گنجانده، ظاهراً پاسخ قبلی‌اش را نقض می‌کند. عجیب این که دریدا ***اولیسس*** جویس را برای بحث و بررسی برگزید و نه ***شب‌زنده‌داری فینه‌گان‌ها*** را، که شاید خیلی ساده‌تر به طرحی برای تأویل بی‌پایان بدون هیچ معنای قطعی و نهایی نزدیک شده بود. حتا

همین نمونه‌ی غریب ذوق و نبوغ که از پی می‌آید هم، در زیر توفان نوواژگی‌ها، جناس‌ها، و غلط‌های گفتاریِ خودآیین، باز بارِ معناییِ اثرگذار خودش را دارد:

«سه بار قارقار برای ارباب مارک!

البته که او چیز زیادی از واق‌واق ما نمی‌فهمد

و البته که اگر چیزکی هم دستگیرش شود، باز کل‌اش پَرت است و نامربوط.»*

مدت‌ها پیش از آن‌که دریدا جویس را شالوده‌شکنی کند، دانشمند اتمی آمریکایی، موریِ جل ـ مان، ***شب‌زنده‌داری فینه‌گان‌ها*** را از سرِ لذت می‌خواند. هنگامی که جل ـ مان نوع جدیدی از ذرات زیراتمی را کشف کرد، از روی بازیگوشی تصمیم گرفت نام آن‌ها را «کوارک» بگذارد، او این واژه را از نقل‌قول بالا وام گرفته بود. برای جویس، این نوواژه‌ی ادبی، یعنی **کوارک**، امکان انواع گوناگون جناس‌ها و بازی‌های کلامی و تأویل‌های جالب و سرگرم‌کننده را فراهم می‌آورد. برای دریدا، این واژه بی‌شک می‌تواند تا مرزِ بی‌معنایی

* پاره‌ای است از شعری ۱۳ مصرعی که در رمان جویس آمده؛ افق امکانات معنایی و تأویلی این شعر عجیب‌وغریب، همچون کل رمان، بسیار گسترده است. از سویی، واژه‌ی quark می‌تواند همان آوای قارقار کلاغ یا کواک‌کواک مرغابی باشد، به‌خصوص که، در این بخش از متن رمان، نام‌های پرندگان و کلمات تداعی‌گر و مربوط به پرندگان فراوان آمده؛ از سوی دیگر، این شعر در واقع شکوه‌ای است به پیشگاه شاه که، با در نظر گرفتن رابطه‌ی ارباب و رعیت، به قارقار کلاغی مزاحم در حضور شاه می‌ماند. در عین حال، quark با quart (پیمانه‌ای برای اندازه‌گیری مایعات، و نیز ظرفی حاوی این مقدار مایع) جناس دارد و این می‌تواند اشاره‌ای به «می‌نوشی» بیش از اندازه‌ی شاه مارک باشد؛ به‌علاوه، three quarks که در آغاز عبارت آمده می‌تواند به معنای «سه بار هورا» یا «سه بار نوش» یا «به‌سلامتی» گفتن به‌وقت نوشیدن باشد. بین Muster (ارباب) و quark از سویی، و نام جنوبی‌ترین ایالت ایرلند، ایالت Munster، و مرکزش شهر Cork هم احتمالاً جناسی وجود دارد. م

شالوده‌شکنی شود. برای جل ـ مان، و امروزه برای کل جهان علم، «کوارک» نام دقیقِ نوعی از ذرات زیراتمی است که اسپین* ۱/۲ و بار الکتریکی برابر با ۲/۳+ یا ۱/۳- دارند، و در کنار هم به هادرون‌ها** شکل می‌دهند اما تا کنون در وضعیتی آزاد و مستقل و دور از هم دیده نشده‌اند. در تأویل‌های بالا، یکی در حکم استفاده‌ی ادبی از زبان است و دیگری در حکم استفاده‌ای علمی. اما تعیین این که آن تأویل دیگر چیست کاملاً بر عهده‌ی خود شما است (چنان که دریدا هم بی‌شک با این موافق است).

* spin را «تکانه‌ی زاویه‌ایِ ذاتی یک ذره‌ی بنیادی» یا «گشتاور دورانی یک ذره روی خودش» یا «عدد کوانتومی چرخشی» گفته‌اند. اسپین از ویژگی‌های بنیادی ذرات زیراتمی و یک خاصیت کوانتومی است. م

** hadron: در فیزیک ذرات، به ذره‌ای گفته می‌شود که از گرد آمدن و ترکیب کوارک‌ها به‌وسیله‌ی نیرویی بسیار قوی تشکیل می‌شود. م

دریدا: نقدها و نقل‌قول‌ها

وقتی سخن می‌گویم، از حاضر بودن [خودم] نزد آن‌چه می‌اندیشم آگاه ام، اما در عیـن حال به این نکته نیز آگاه ام که گوهری دلالت‌گر، آوایی که نَفَس‌ام حامل آن است، را تا آن‌جا که ممکن است به اندیشه‌ام نزدیک نگاه می‌دارم.

ژاک دریدا

هرگونه تلاش برای تعریف شالوده‌شکنی یقیناً نادرست خواهد بود ... . یکی از جنبه‌های اصلی شالوده‌شکنی محدود کردن هستی‌شناسی و، مهم‌تر، محدود کردن گزاره‌ی اخباری حال سوم‌شخص است: گزاره‌هایی در شکل «الف ب است».

ژاک دریدا

به‌محض این‌که «گفتار حاضر» بر «حقیقت این آشکارگری»، فراتر از درستی و نادرستـی‌اش، فراتر از آن‌چه، با توجـه به معنایی معین، در گزاره یا علامتی

مشخص، حقیقـی یا کاذب است، «گواهی می‌دهد»، دیگر حتا لازم نیست که ارزش‌های هم‌ارزی و آشکارسازی در انتظار اثبات یا محقق شدن از [موضعی] بیرونِ یک ابژه بمانند.

ژاک دریدا

شالوده‌شکنی دریدا می‌کوشد تا نشان دهد که «زبان هرروزه خنثا و بی‌طرف نیست؛ بلکه دربردارنده‌ی پیش‌فرض‌ها و انگاره‌های فرهنگیِ یک سنت است ... . شاید [نشان دادن] این عنصر ضدعوام‌گرا و حتا ضدافلاتونی ... مهم‌ترین تأثیر دریدا باشد.»

جان لچت

دریدا ... به آن سنت دیرپا در فلسفه، از افلاتون تا هایدگر، اشاره دارد که در پیِ ایجاد بنیادها یا شالوده‌هایی برای نفس خرد بوده‌اند ... . چنین بنیادهایی ممکن است نایاب باشند.

کریستوفر نوریس

شاید در پرسش‌گری از نفس خرد است ـ پرسش‌گری‌ای صبورانه و در نهایت دقت ـ که فلسفه می‌تواند از عهده‌ی ایفای مسئولیت‌های کنونی‌اش به بهترین نحوی برآید.

کریستوفر نوریس

بعضی‌ها دریدا را «مهم‌ترین فیلسوف اواخر سده‌ی بیستم می‌دانستند. متأسفانه، هیچ‌کس مطمئن نبود که آیا آن جریان فکری‌ای که او پدید آورد ــ شالوده‌شکنی ــ باعث پیش‌رفت فلسفه شد یا مرگ آن.»

جیم پاول

ملت آمریکا ملتی مهاجر است، و این‌چنین «چشم‌اندازهای بسیاری درباب زندگی، زبان، و رفتار دارد که فرانسه‌ی پرافاده‌ی یک‌دست، که ساکنان الجزایری‌اش را سرکوب می‌کند، فاقد آن است. دریدا، این یهودی الجزایری‌تبار، برنامه‌ی فکری خاص خودش را داشت، برنامه‌ای که در آمریکا قابل اجرا نبود.»

کامی پاگلیا

اندیشه‌ی بارت تداعی‌گر نقد دریدا بر «هم‌زمانیِ الاهیاتیِ کتاب» است، یعنی آن پیش‌فرض متافیزیکی‌ای که می‌گوید گوهر یک متن شبکه‌ی هم‌زمانی از مناسبات دوجانبه است، و بنابراین ابعاد زمان‌مندی و کتاب کاملاً به هم وابسته‌اند.

مایکل موریارتی

به نظر می‌رسد شالوده‌شکنی نظریه‌ای است که کاملاً به کار پیچیده‌گویی و وراجی می‌آید.

پیتر لنون

۱۷۳۹–۴۰ هیوم ***رساله در سرشت انسانی*** را منتشر می‌کند و تجربیگری را تا مرزهای منطقی‌اش پیش می‌برد.

۱۷۸۱ کانت، برخاسته از «خواب جزمی» به کمک هیوم، ***نقد عقل محض*** را منتشر می‌کند. عصر بزرگ فلسفه‌ی آلمانی آغاز می‌شود.

۱۸۰۷ هگل ***پدیدارشناسی ذهن***، اوج فلسفه‌ی نظری آلمانی، را انتشار می‌دهد.

۱۸۱۸ شوپنهاور ***جهان همچون اراده و تصور*** را انتشار می‌دهد و فلسفه‌ی هندی را در فلسفه‌ی نظری آلمان مطرح می‌کند. ۱۸۸۹ نیچه که اعلام کرده بود «خدا مرده است» در تورین به جنون دچار می‌شود.

۱۹۲۱ ویتگنشتاین ***رساله‌ی منطقی-فلسفی*** را انتشار می‌دهد که مدعی «جواب نهایی» برای مسائل فلسفه است.

دهه‌ی ۱۹۲۰ «حلقه‌ی وین» پوزیتیویسم منطقی را مطرح می‌کند.

۱۹۲۷ هایدگر ***هستی و زمان*** را انتشار می‌دهد که از گسست بین فلسفه‌ی تحلیلی و اروپایی خبر می‌دهد.

۱۹۴۳ سارتر ***هستی و نیستی*** را منتشر می‌کند که اندیشه‌ی هایدگر را بسط می‌دهد و اگزیستانسیالیسم را به راه می‌اندازد.

۱۹۵۳ انتشار پسامرگ ***پژوهش‌های فلسفی*** ویتگنشتاین. اوج دوره‌ی تحلیل زبانی.

گاه‌شمار زندگی و زمانه‌ی دریدا

۱۹۳۰ دریدا در حومه‌ی الجزیره به دنیا می‌آید.

۱۹۴۰ الجزایر بخشی از امپراتوری نازی می‌شود.

۱۹۴۲ کامو ***بیگانه*** و ***اسطوره‌ی سیزیف*** را منتشر می‌کند. پس از اعمال قوانین نژادی و سهمیه‌های یهودیان در مدارس، دریدا اخراج می‌شود. بیش‌تر وقت‌ها پنهانی از دبیرستان غیررسمی یهودیان می‌گریزد.

۱۹۴۳ سارتر ***هستی و نیستی*** را منتشر می‌کند و اندیشه و اگزیستانسیالیسم هایدگر را به فرانسویان معرفی می‌کند.

۱۹۵۰ دریدا به پاریس می‌رود تا برای ورود به «اکول نورمال سوپریور» آماده شود.

۱۹۵۱ قطع رابطه‌ی سارتر و کامو بر سر مسأله‌ی کمونیسم.

۱۹۵۲ دریدا بالأخره آزمون ورودی «اکول نورمال سوپریور» را با موفقیت پشت سر می‌گذارد.

۱۹۵۶ اخذ بورس یک‌ساله برای تحصیل در هاروارد.

۱۹۵۷ با مارگریت اُکوتوریه ازدواج می‌کند.

۱۹۵۷-۱۹۵۹ خدمت نظام وظیفه در الجزایر: به‌عنوان معلم در مدرسه‌ی فرزندان نظامیان خدمت می‌کند.

۱۹۶۰ به یک دوره‌ی افسردگی حاد دچار می‌آید.

۱۹۶۰-۱۹۶۴ در سوربون درس می‌دهد.

۱۹۶۲ جنگ الجزایر پایان می‌یابد و به استقلال آن کشور می‌انجامد. آغاز «نوستالجریا»ی دریدا. نخستین اثر بزرگ‌اش را می‌نویسد: مقدمه‌ای مبسوط بر ترجمه‌اش از ***سرچشمه‌ی هندسه‌ی*** هوسرل.

۱۹۶۳ پسر اول‌اش، پیر، متولد می‌شود.

۱۹۶۵ به‌عنوان مدرس تاریخ فلسفه در «اکول نورمال سوپریور» مشغول به کار می‌شود.

۱۹۶۷ انتشار سه اثر دوران‌ساز و بیان اندیشه‌های‌اش: ***گفتار و پدیدارها***، ***نوشتار و تفاوت***، و ***از گرماتولوژی***.

۱۹۶۸ «رخدادها»ی پاریس: در ماه مه، دانشجویان سر به شورش بر می‌دارند و کنترل ساحل چپ [رود سن] را در دست می‌گیرند؛ رئیس‌جمهور دوگل پنهانی به آلمان می‌گریزد.

۱۹۷۲ دریدا به‌صورت پاره‌وقت در دانشگاه جانز هاپکینز مشغول به تدریس می‌شود. از این زمان به بعد، برای تدریس بین

پاریس و ایالات متحد در رفت‌وآمد است.

۱۹۷۴ انتشار ***زنگ عزا***.

۱۹۸۰ انتشار ***کارت‌پستال: از سقراط تا فروید و فراتر***.

۱۹۸۱ در پراگ، توسط مقامات رژیم کمونیستی به اتهام ساختگیِ حمل ماری‌جوانا دستگیر می‌شود.

۱۹۸۴ مرگ فوکو.

۱۹۸۷ به‌عنوان استاد مدعو در دانشگاه کالیفرنیا، منصوب می‌شود.

۱۹۹۲ بحث‌وجدل در دانشگاه کیمبریج انگلستان بر سر اعطای دکترای افتخاری به او.

متون پیشنهادی برای مطالعه‌ی بیشتر

Geoffrey Bennington, trans., *Jacques Derrida* (University of Chicago Press, 1999).

این کتاب حاوی متن زندگی‌نامه‌ای دریدا، یعنی *Circumfession*، است که همراه شده با تفسیر نسبتاً روشن بنینگتون از روندهای تفکر استاد.

Roland A. Champagne, *Jacques Derrida* (Twayne, 1995).

مروری کوتاه اما سودمند بر اندیشه‌ی دریدا، نویسنده را به «نتیجه‌گیری از امر بی‌نتیجه» (یا پایان دادن امر بی‌پایان) رهنمون می‌شود.

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak (Johns Hopkins University Press, 1998).

برگردان استادانه‌ی اثر دوران‌سازِ اوایل کار فکری دریدا. کتابی دشوار با زبانی گنگ و مبهم، که با این حال تصویر مناسبی از «اصل قضیه» در اختیار خواننده می‌گذارد.

Jacques Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (University of Chicago Press, 1987).

برجسته‌ترین اثر دریدای متأخر که هم قابل‌فهم‌تر و هم «معمایی»تر از برخی آثار مفصل‌تر او است.

Camille Paglia, *Sex, Art and American Culture: Essays* (Vintage Books, 1992).

برای مشاهده‌ی گستره‌ی وسیعی از ارجاعات به دریدا و پساساختارگرایی، به نمایه‌ی کتاب مراجعه کنید. نقد تند و فوق‌العاده هوش‌مندانه‌ی موج جدید اندیشه‌ی فرانسوی از چشم‌اندازی آمریکایی.

Julian Wolfreys, ed., *The Derrida Reader* (University of Nebraska Press, 1998).

«اجراهای نوشتاری» متنوع و گوناگونی برگرفته از کتاب‌ها، مقالات، گفت‌وگوها، و تفسیرهای بسیار دریدا.

نمایه

آگوستین، قدیس ۱۴، ۱۵
ارسطو ۲۹، ۷۷، ۷۸
از گراماتولوژی ۲۹
اشباح مارکس ۶۸
اعداد ۵۵، ۵۶، ۵۷
افلاتون ۳۹، ۴۰، ۶۷، ۷۴
اُکوتوریه، مارگریت ۱۸، ۸۲
بارآوری ۵۳، ۵۸، ۶۶
بارت، رولان ۲۷، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۶۴، ۷۵
برکلی، جورج ۳۲، ۳۳، ۳۴
بیگانه ۱۳، ۸۱
جویس، جیمز ۶۹، ۷۰
حاشیه‌های فلسفه ۵۳
دکارت، رنه ۲۸، ۲۹، ۴۸، ۶۴، ۶۷
زنگ عزا ۵۸، ۵۹، ۸۳
ژنه، ژان ۵۸، ۵۹، ۶۰
سارتر، ژان ـ پل ۱۷، ۴۵، ۴۶، ۶۴، ۷۹، ۸۱
سرچشمه‌ی هندسه ۱۹، ۲۱، ۸۲
سولرس، فیلیپ ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸
شب‌زنده‌داری فینه‌گان‌ها ۶۹، ۷۰
طاعون ۱۵
فایدروس ۳۹
فوکو، میشل ۲۷، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۶۴، ۸۳
کامو، آلبر ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۸۱
کریستوا، ژولیا ۲۷
کارت‌پستال: از سقراط تا فروید و فراتر ۶۱، ۸۳
گودل، کورت ۳۳، ۳۴
مارکس، کارل ۵۶، ۶۷، ۶۸
مانیفست کمونیست ۶۸
مواضع ۵۳

نوشتار و تفاوت ۲۸، ۸۲
نیچه، فریدریش ۱۰، ۵۶
نیوتن، ایزاک ۳۳، ۳۵
ویتگنشتاین، لودویگ ۵۶، ۵۷
هایدگر، مارتین ۱۰، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۷۴، ۸۱
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۷۹
هوسرل، ادموند ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۸۲
هیوم، دیوید، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۴
یولیسس، ۶۹

تصویر ابو عبد الرحمن الكردي

مجموعه‌ی آشنایی با فیلسوفان

مجموعه کتاب‌های آشنایی با فیلسوفان

آکویناس
ارسطو
اسپینوزا
جان استوارت میل
افلاطون
اگوستین قدیس
برتراند راسل
برکلی
دریدا ✓
دکارت
دیویی
ژان ژاک روسو
سارتر
سقراط
شوپنهاور
کانت
کنفوسیوس
کیرکگور
لاک
لایبنیتس
مارکس
ماکیاوللی
نیچه
ویتگنشتاین
هگل
هیوم

آشنایی با فیلسوفان مجموعه‌ای از زندگی‌نامه‌های فیلسوفان مشهور است که برای گشودن باب آشنایی با اندیشه‌ها و دیدگاه‌های آنان مدخل مناسب و مغتنمی به‌نظر می‌رسد. در هر کتاب گذشته از ارائه‌ی اطلاعات زندگی‌نامه‌ای، افکار هر فیلسوف در رابطه با تاریخ فلسفه به‌طور کلی و نیز در رابطه با جریان‌ها و تحولات فکری و اجتماعی و فرهنگی عصر او بازگو می‌شود و بدون ورود به جزئیات نظریات و عقاید او، مهم‌ترین نکته‌های آن‌ها با بیانی ساده و روشن و در عین حال موثق و سنجیده بیان می‌شود. اساس کار در این کتاب‌ها سادگی و اختصار بوده است تا جوانان و نیز همه‌ی خوانندگان علاقه‌مندی که از پیش مطالعات فلسفی زیادی نداشته‌اند بتوانند به آسانی از آن‌ها بهره بگیرند و چه بسا همین صفحات اندک انگیزه‌ی پیجویی بیش‌تر و دنبال کردن مطالعه و پژوهش در این زمینه شود.

ISBN: 978-964-213-094-8
9 789642 130948

۲۰۰۰ تومان